



نقد الخطاب القومي

الدكتور عبد الإله بلقزيز

نقد الخطاب القومي

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

بلقزيز، عبد الإله

نقد الخطاب القومي / عبد الإله بلقزيز.

٢٨٧ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٦٧ ـ ٢٧١.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-354-6

١. القومية العربية. ٢. الهوية القومية. ٣. الوحدة العربية. أ. العنوان.

320.54

العنوان بالإنكليزية

A Critique of Nationalist Discourse

by Abdelilah Belkeziz

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠

إهـــداء

إلى ذكرى جوزف سماحة

المحتويـــات

القسم الأول
في تاريخية الفكرة القومية العربية

القسم الثاني
بدايات، مآلات، ذرائع

القسم الثالث
مراجعات مفهومية

القسم الرابع
في الأمة والدولة والوحدة

مقدمـــة

أكثرُ مَن قرأتُ لهم ردوداً على ما أكْتُب، وما يكتب غيري، في مضمار مراجعات الفكر السياسيّ العربيّ، لا يَفْهم من النقد إلاّ معناهُ السلبيّ المُرَادِف للهدم. النقدُ عندهم نَقْضٌ، أو هذا منتهى ما تَبْلُغُه مداركُهُم. ما إنْ تبدأ في نقد الفكر الماركسي أو القومي أو الإسلاميّ حتى يشتدّ العويلُ عليك والنكير، وخاصة إنْ كنتَ تُعْلن أنك إنما تمارس النقد والمراجعة من داخل الفكر الذي تراجِعُهُ. وقد تَصِل الخِفَّة ببعضٍ إلى اتهامك بالتنازل والتراجع لمجرَّد أنك راجعتَ بعضاً من عقائده السياسية المتكلسة فخرَجْتَ بالمراجعة من «اليقين» إلى العدمية، من «الحقيقة» إلى الايديولوجيا، من الهدى إلى الضّلال. . . في نظرِه الكريم!

الالتزامُ والتمسُّك بالثوابتِ والخطّ الصحيح ـ في عقيدة هذا البعض ـ هو أن لا تَبْرَحَ الموقعَ الفكريَّ أو الموقعَ الايديولوجيّ أو السياسي الذي كنتَ فيه. أن تظل تمارس التمرين اليومي (الايديولوجي) المألوف: أن تُقْنِعَ نفسك بأنك على صواب، وأنَّ ما تلتزمُهُ هو الحقّ الذي لا يلحقه باطل، وأنَّ ما يعتور قضيتَكَ من أهوال وفاجعات وانكسارات إنما هو من فعْلِ فاعلٍ خارجيّ لا يريد بقضيتك خيراً، وأن لا شيء يعيب القضيةَ ذاتَها ولا فكرتَكَ عنها ولا الأدوات والمناهج التي تتوسَّلها. الالتزام (هو) أنك تمارس خرْس الشيطان وأنتَ ترى عمراناً ايديولوجيّاً وسياسيّاً يتهالَكَ وتتآكَلُ أساساتُه فيما إصلاحُ أعطابه وتصويبُ أدائه ليس مستحيلاً، بل في المُمْكن. الالتزام (هو) أن تُعَطِّل حاسَّةَ النقد (والاجتهاد) فتعلّق نكبتَك على العوامل الموضوعية متبرّعاً على العامل الذاتي بصكّ براءة. الالتزام ـ باختصار ـ أن تريح النفس من أعباء التفكير في المصير وتستمرئ الكسل.

بئس الالتزام هذا الالتزام الذي يدعو صاحبَهُ إلى الإضراب المفتوح عن التفكير، الذي يأخذهُ إلى التّصحُّر العقلي ويأخذُ قضيته إلى غياهب النسيان. أشبه بالمخدِّر هو هذا الشعور بالالتزام، ميكانيزم دفاعيّ آخر ضدّ مواجهة الحقيقة ومن أجل النسيان!

نعرف أن هذا الضَّرب من القابضين على الماء والهواء لا يُدْركون المعنى الحديث والعميق للنقد، فهم ما قرأوا إيمانويل كَنْتْ (Kant)، ولا مارتن هيدغر ولا ميشيل فوكو، ولا فتحوا لسان العرب لقراءة شرح مادة «النقد». وليس مطلوباً منهم أن يفعلوا ذلك حُكْماً، لكنّ عليهم ـ في أقلّ حال ـ أن لا يطلقوا ألسنتَهم في نصوص غيرهم بعُدَّةٍ وعتادٍ هزيليْن فلا يجدون ما يكتبونه سوى ترتيل مبادئ وعموميات تعلّموها حديثاً، وكأن غيرهم ذاهل عنها، وكأن المسألةَ تُحَلّ بمجرد ترديد قاعدتها، كما قال عبد الله العروي يوماً.

لسنا نستغرب كثيراً هذا النوع من التشنُّج الذي تُستقبَل به أفكارٌ مثل المراجعة والنقد في بعض الأوساط وإن كنَّا نستهجنه ونرثي لأمره. فهو سمةٌ ملازمة لكلّ وعي ايديولوجي، أي لكلِّ وعي يتشرنق على معتقدات اجتماعية أو سياسية لا يَحيد عنها، ولا يرى التفكير فيها إلاّ مروقاً وتحريفاً. إذْ ليست معاييرُ المعرفة ولا حقائقُ التاريخ ومعطياتُ الواقع الموضوعي ما يؤسِّس هذا الوعي (الايديولوجي) ويَحْكُمُه، وإنما الإيمان المطلق بفكرةٍ منظورٍ إليها بوصفها متَعالية، خارج المعطى التاريخي. ولا بأس من لَيِّ عنق التاريخ واصطناع «معطيات» افتراضية كي تستقيم الفكرة. لا غرابة، إذن، إن تحوَّل الافتراضُ إلى يقين، وإن تحوَّلت الأساطير السياسية إلى معتقدات.

وفي الحقّ أن معدَّل الزَّيف في الوعي الايديولوجي يرتفع أكثر كلما كان حَمَلَتُهُ من المنتمين إلى ثقافة إيمانية، أو إلى ثقافة يشكّل المعتقَد الدينيّ الحَيِّزَ الأعظمَ منها، مثل ثقافتنا. ولا يَغُرَّنَّك أن يقال إن من حَمَلَةِ هذا الوعي مَنْ هُم في عداد التقدميين (يساريين أو قوميين) غير المتأثرين بالثقافة الدينية، ذلك أن مفعول هذه الثقافة في مجتمع كالمجتمع العربي يَسْري في الوعي الجمْعيّ برمّته فلا يكاد يخلو منه نِصَابٌ أو قطاع. لذلك ترى الماركسيّ العربي، والقومي العربي، والليبرالي العربي، يفكّر بإيمانيةٍ عمياء وكأن الذي

بين يديه حقائق مقدّسة، وتَرَاهُ يتمسّك بسلفه الصّالح كتمسُّكِ الإسلاميّ بالسلف الصالح، ويناضل عن الخطِّ الأورثوذوكسي الصحيح في وَجْه من يحاول أن يسائل مسلَّماته...

لم يكن الغزالي وحده مَن أخرج الفلاسفة المسلمين من المِلّة حين كفَّرهم في القضايا الفلسفية الثلاث الشهيرة (قِدَم العالم، والعِلْم الإلهي بالجزئيات، والمعاد)، بل فعل ذلك كثيرون في الماضي والحاضر. ولم يكن المتصوفة القائلون بالحلول ووحدة الوجود وحدهم من شُكَّ في إسلامهم؛ كان لهؤلاء نظائر في القوميين والماركسيين المعاصرين الذي أَخْرَجَهُم سَدَنَةُ المَعْبَد الحزبيّ أو حُرَّاس العقيدة وشُرّاح نص الزعيم من رحاب الانتماء الماركسي والقومي لمجرّد أنهم تجرَّأوا على المطلقات وحكَّمُوا قواعد المعرفة ومعطيات التاريخ في إعادة التفكير فيها! يتصرَّف حُرَّاس «الحقيقة»، في هذه الحالات كافة، وكأن الفكر لا تاريخ له يتطور فيه ويراجع فيه نفسَه وأغاليطه، وإنما هو يولد كاملاً ويخلد! إنه النصّ المقدّس يخاتل وعيهم. حتى العلم يراجع نفسَه وأخطاءه، كما يعلّمنا غاستون باشلار. ولكن، كيف للايديولوجيين أن يفكّروا بمنطق العلم؟!

سيظل المؤمنون بحاجة الوعي العربي إلى النقد والمراجعة قلَّةً في مجتمع ثقافي عربي مسكون بفكرة الحقيقة ومصاب بالكسل المعرفي. وسيظل الايديولوجيون المهووسون بالمطلقات كثرة كاثرة إلى أن يقضي اللهُ أمراً كان مفعولاً. غير أن قِلَّةَ جَمْع الأوّلين وكثرةَ جَمْع الأخيرين لا قيمة لها في حساب التاريخ والتطوُّر والصيرورة؛ فقيمة الأفكار لم تكن يوماً تُقَاس بأعداد حامليها من هذا الحزب والمشْرب أو ذاك، وإنما بمضمونها وفائدتها تُحْسَب. فلقد كانتِ الفلسفة دائماً معرفةً نخبوية، أو معرفةَ نخبةٍ محدودة من الناس في المجتمع. وهكذا هو العلمُ صار في العصر الحديث: معرفةَ قِلَّةٍ قليلة من الناس. لكن قلَّةَ حَمَلَةِ تينك المعرفتين لم تنتقص يوماً من قيمة أيّ منهما في تاريخ الثقافة والفكر الإنسانيَّيْن. لا عبرة بالكمّ إذن، ولا مسوِّغ لليأس في مواجهة طوفان العقائديين من كل المِلَل والنِّحَل، فللنقد قوة الماء وقدرته على حفْر المجْرَى وشقِّ الصَّخْر.

* * *

يشبه هذا الكتاب أن يكون استئنافاً لمراجعة بدأتُها قبل عشر سنوات وصدرت في كتاب[1] قبله. ولكن بينما كان موضوع الكتاب السابق **الحركة** القومية العربية، فإن موضوع الكتاب هذا **الخطاب** القومي العربي. ومع أن الصلة بين الموضوعين ليست منفصلة ولا متباعدة في الواقع، حيث لا سبيل إلى نقد حركةٍ سياسية من دون نقد خطابها، ولا سبيل إلى تناوُل خطابها بمعزلٍ عن حَرَاكها السياسيّ، فإن بينهما فرقاً من وجهة نظر الدراسة والبحث، إذِ المقاربةُ تختلف بالانتقال من موضوع إلى آخر وأدواتُها ومفاهيمُها تتباين حدّاً من التبايُن. على أن الخطاب، في هذا الكتاب، يختلف في معناهُ عمّا ألِفناهُ في دراسة الحركات الاجتماعية والسياسية؛ فهو ـ هنا ـ ليس الخطاب السياسي (الحَركي) للحركة القومية العربية، لأن مكان تناوُل هذا النوع من الخطاب هو دراسة الحركة السياسية ـ وهذا ما فعلناهُ جزئيّاً في الكتاب السابق ـ وإنما **الخطاب الفكري** الذي أنتجته نخبة من المفكرين والمثقفين العرب الملتزمين القضايا القومية، سواء انتموا إلى حركات سياسية أم لم ينتموا.

لماذا أطلقنا عليه اسم الخطاب القومي بدلاً من الفكر القومي ما دام موضوع الكتاب الفكر، لا الخطاب الحركيّ؟

لهذا صلة بما يَرِدُ في هذا الكتاب من نقدٍ له ينتهي إلى التمييز بين معنى الفكر كمنظومة من المعارف مبناها على التماسُك النظري والتأسيس المنهجي، والخطاب كمنظومة من الرسائل الايديولوجية الموجَّهة لأداء أغراض اجتماعية، وإلى تصنيف القول القومي ضمن منظومة الخطاب. ولم يكن تصنيفه إلى خطاب ـ على المقتضى هذا ـ حطّاً منه، على الرغم ممّا قد يوحي به النقد الشديد لمفاهيمه وتصوراته في الكتاب، وعلى الرغم من التشديد المتكرّر على فقره المعرفي، وإنما كان وصفاً موضوعيّاً له؛ فإلى أننا حاولنا في المدخل بيان الطبيعة الايديولوجية للفكرة القومية بما هي فكرة تؤسِّسها مصلحة جماعة قومية اسمها العرب، وفصّلنا القول في شرعية الايديولوجيا في المجتمع والتاريخ، وفي جملتها الايديولوجيا القومية، لاحظنا ـ ونحن نحلّل بعض أبرز نصوص هذا الخطاب ـ أن المفكرين القوميين العرب لم يحيدوا في نظرتهم إلى المسألة القومية عن توسّل منطلقات ايديولوجية والاشتغال بفرضيات تفتقر إلى الحجّية

---

(١) عبد الإله بلقزيز، **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٣).

التاريخية وتنزيلها في النصّ منزلة اليقينيات. وهذه جميعُها إنما هي من صميم عملِ فكرٍ ايديولوجيّ تسيطر عليه الرغبة والمثال والهدف الأعلى، ويدفعه ذلك إلى الإغضاء عن فحص المبنى والمنهج والأدوات وما يعتور النصّ من ثُغَرٍ أو نواقص. ولم يكن إلحاحُنا في النقد على الايديولوجيِّ في الخطاب القوميّ مسلكاً علمويّاً ـ مزعوماً ـ معادياً للايديولوجيا باسم المعرفة، ولا مسعىً في نقض شرعيةِ الفكرة القومية لمجرَّد أنها فكرة ايديولوجية، ذلك أننا دعونا ـ في الكتاب ـ إلى **إعادة بناء الفكرة القومية** على مقتضىً نظريّ ومعرفيّ رصين؛ وهي دعوة ايديولوجية في مطافها الأخير، ولو أنها تُلِحَّ على التأسيس النظريّ والمعرفيّ لهذه الفكرة الايديولوجية.

حاولنا أن نتناول بالمراجعة والنقد طائفة من أهمّ مفاهيم الخطاب القومي العربي مثل: الهوية، العروبة، الوحدة العربية، الثقافة القومية، الأمة، الدولة في القسمين الثالث والرابع من الكتاب. وخصَّصنا فصلين من الكتاب (التاسع والعاشر) لدراستين تطبيقيتين في فكر اثنين من أهمّ المفكرين القوميين العرب في القرن العشرين هما ساطع الحصري ونديم البيطار. وكان في الوسع أن نتناول ـ بالدرس التطبيقي ـ نماذج أخرى مثل نجيب عازوري أو ميشيل عفلق أو قسطنطين زريق... إلخ، لكن النتائج ـ في ما نزعم ـ لن تختلف كثيراً، فوحدة الخطاب القومي لا تترك كبيرَ مجالٍ أمام تباينات نوعية بين المعبّرين عنه من المفكرين أولاء.

ولعلّه من الجدير بالإشارة أن مثل هذا النقد، الذي حاولناهُ في هذا الكتاب، لا تكتمل فائدتُه إلاّ متى كان شاملاً خطابات الفكر السياسي العربي كافة: الخطاب الإسلامي، والليبرالي، والماركسي. وقد تستحق هذه وقفة نقدية أطول من هذه التي صرفناها للخطاب القومي العربي.

عبد الإله بلقزيز

بيروت، ٦ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٠

مدخــل

في الايديولوجيا والايديولوجيا القومية

أولاً: في شرعية الايديولوجيا

I

حين يعبِّر أحدٌ عن موقف سياسيّ: قوميّ، يساريّ، إسلاميّ، ليبرالي. . . إلخ، يُقَال على الفور ـ باسم المعرفة والتحليل الموضوعيّ ـ إنّه موقف ايديولوجيّ. والحقّ أن الوصفَ دقيق، لكنه لا يعيب صاحب الموقف ولا يقلّل من شأن موقفه كما قد يُظَن. ذلك أن الايديولوجيا السياسية شكلٌ من الوعي الإنسانيّ والتاريخيّ مشروع، ومن الخطإ وسوء التقدير اعتبارها دائماً وعياً مغلوطاً. ومشروعيتُها متأتاة من كونها **تعبّر عن مصلحة** موضوعية لجماعة اجتماعية (أمّة، شعب، طبقة، فئة، نخبة. . .) في مرحلةٍ من تاريخها. أمّا حين يدّعي مَن يدّعي أنه سيفكّر في مسألة اجتماعية أو سياسية أو وطنية بـِ «حيادٍ علمي» وتجرُّدٍ «كامل» عن الأهواء والمنازع، فإنه لا يفعل أكثر من ممارسة تفكيرٍ ايديولوجي صريح باسم العلم، وحيلتُه ـ حينَها ـ لا تنطلي على التحليل النقديّ.

الايديولوجيا مشروعة في حدودها المشروعة. ولولا ذلك ما كان نضالُ المفكرين والعلماء من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان والبيئة وحقوق المرأة مشروعاً في عالم اليوم، ولا كان نضالُ أسلافهم قبل قرنين ضدّ المَلَكيات المطلقة وحكم رجال الدين ومن أجل التوحيد القومي مشروعاً. كانوا علماء، وفلاسفة، ورجالَ قانون، ومفكرين اجتماعيين أو اقتصاديين، ولم يكن نضالهم

من أجل تلك الأهداف فعلاً معرفيّاً بل نضال سياسي ـ ايديولوجي سخَّرَ المعرفة لذلك الغرض.

سيظل أمراً إشكاليّاً، إذن، هذا التجاذب في فكر المرء (الباحث أو المثقف) بين نشدان المعرفة الموضوعية وبين التزام موقفٍ ايديولوجي في مسألة اجتماعية أو سياسية[١]. والتجاذبُ هذا ليس تناقضاً بين خيارين أو طريقتين في التفكير، وليس دليلَ نقصٍ في حاسّة المعرفة لديه، وإنما هو ظاهرة «طبيعية» بالنظر إلى **حقيقتين** متداخلتين: **أولاهما** ترتبط بمعضلةِ موضوعيةِ المعرفة في مجال الإنسانيات حيث التداخُل شديدٌ بين الذات والموضوع، وحيث الموضوعُ فيها هو عينُه الذات، وهذه مشكلة مزمنة في العلوم الإنسانية عيشت منذ ما يزيد على قرن، وقَرَّ عند الباحثين أن الموضوعية في معارفها نسبية مهما بلغت من سؤددٍ ورصانة. **وثانيتهما** أن الايديولوجيَّ ليس قرينَ نمطٍ من المعرفة فحسب ـ يُنظَر إليه عادة بوصفه غيرَ موضوعيّ ـ بل هو، أيضاً، قرينُ ما هو اجتماعيّ. ولذلك فهو حاملٌ لمبدإٍ لا يَقِل مشروعيةً عن مبدإ الموضوعية هو مبدإ **المصلحة**.

التجاذب طبيعيٌّ، إذن، بين الموضوعية والمصلحة، أما اختصاره في القول بحاكمية الايديولوجيا للتفكير الناحي منحى نشدان مبدإٍ ما، فلا معنى له ولا قيمة إلاّ داخل نزعةٍ من الفكر علموية تريد بَسْطَ سلطان العلم على كل شيء إنسانيّ واجتماعيّ لا يتحمَّل تنزيل قوانين المادة والطبيعة عليه. وهو ما كانتِ النزعة الوضعية قد دشنتْه منذ القرن التاسع عشر وانتعش التعبير عنه، في أعلى صُوَرِه النظرية، في أطروحات ألتوسير حول الايديولوجيا والعلم بمناسبة قراءته لفكر ماركس[٢].

هل نذهب بهذا الكلام، إذن، إلى التسويغ للتفكير الايديولوجي والْتماس المشروعية له؟

ليس هذا قصدنا، إنما أردنا به التشديد على ما نحسبه قواعد لا محيد عن اعتمادها لفهم ظواهر في الاجتماع غير معرفية، أي ظواهر سياسية أو

---

(١) انظر في هذا: عبد الإله بلقزيز، **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين**، ط ٢ مزيدة (بيروت الشبكة العربية للأبحاث، ٢٠١٠).

(٢) Louis Althusser: *Pour Marx*, théorie; 1 (Paris: F. Maspéro, 1965), et *Lire «le Capital»* (Paris: F. Maspéro, 1970).

اجتماعية مثل ظاهرة الانحياز إلى فكرة ايديولوجية ـ سياسية مثل الفكرة القومية أو الديمقراطية أو فكرة الثورة. على أن بيت القصيد في المسألة أن التزامَ فكرةٍ ما من هذا النوع درجاتٌ بالنسبة إلى فئة المثقفين. ما يجوز للناس «العاديين» من علاقة بقضيةٍ مثل الثورة الاجتماعية أو الديمقراطية أو الوحدة العربية لا يجوز للمثقفين. يكفي الأوّلين أن يؤمنوا بالقضايا تلك ويُخْلِصوا العمل من أجلها في الحياة العامّة أو في الأطر المؤسّسية المكرَّسَة لها من أحزاب ومنظمات وجمعيات. أما المثقفون فلا يجوز لهم أن يكتفوا من تلك العلاقة بهذا الحدّ العامّ المتواضع، ينبغي لهم أن يُقيموا وعيهم بها على أساسٍ علميّ صحيح كي يزيدوا من منسوب الشرعية الاجتماعية لتلك القضايا. وإذا كان الأوَّلونَ غيرَ مُطَالَبين بتأسيس الالتزام على غيرِ الإيمان بالفكرةِ إيماناً عامّاً، أوِ الْتِمَاس المصلحةِ العامَّة فيها، فإنّ الأخيرين مدعوون إلى أكثر من ذلك بكثير وإلاّ ما كان لرأسمالهم المعرفيّ فائدة في المجتمع والحياة العامّة.

ليس من مسألةٍ ايديولوجيةٍ أشدَّ ايديولوجيةً من السياسة لأنها وطيدةُ الصلةِ بالمصالح الاجتماعية. غير أنه ما كلُّ صلةٍ بالسياسةِ صلةٌ ايديولوجية على وجه الضرورة. إنْ كان أمرُها كذلك عند من يخوض فيها من موقع الممارسة (= السياسيّ)، فهي لا تكون كذلك في حالةِ من يتخذها موضوعاً للتفكير العلميّ أو في حالة من يقصد إلى تأسيسها على القواعد النظرية. ولقد كان في تاريخ الإنسانية هذان النوعان من العلاقة بالسياسة: علاقة ايديولوجية جسَّدَتْها الممارسةُ والممارسون السياسيّون والمفكّرون في السياسة تفكيراً ايديولوجيّاً؛ وعلاقة نظرية، فكرية، علمية، جسَّدها المفكرون من فلاسفة السياسة وعلمائها. ولذلك من الخّفَّةِ وقِصَرِ النظر حسبان ما هو ايديولوجي بعيداً دائماً عن ضفاف الفكر.

يَصْدُق الأمْرُ على الفكرة القومية. هذه أيضاً فكرةٌ ايديولوجية شديدةُ الاتصال بالمصلحة (= مصلحة جماعة قومية في الوحدة). يعيشها السياسيّون والممارِسون على نَحْوٍ يُطَابِق حاجات الممارسة، فيطغى على خطابهم المنزع الخطابيّ والتبشيري والشعبويّ. . . ؛ ويعيشها المفكّرون على نحوٍ مختلف بما هي فكرة قابلة للتأسيس النظري المنظومي والنظرة العلمية والتاريخية. قد لا يكون الأوّلون (= الممارِسون) بعيدين تماماً عن الفكر، لكنهم لا يمارسون فعاليتَه في بيئةِ الممارسة. وقد لا يكون الثّانون (المفكرون) بعيدين تماماً عن

الممارسة، لكنهم يقيمون الفارق الضروري والموضوعي بينهما حتى لا تختلط الحدود.

II

ليس عسيراً على المرء، وإن يَكُنْ مشغولاً بتوطين قيم المعرفة والموضوعية في تفكيره، أن يلتمس للايديولوجيا شرعيةً، ذلك أن شرعيتها من التاريخ والمجتمع والمصالح والمطامح والرغائب مستَمَدَّة؛ فالناس لا يفكرون في العالم والأشياء بدافع البحث عن الحقيقة فقط، أو حتى بدافع الرغبة في فهمها وإدراك مُبْهَماتها على نحوٍ صحيح وأقلِّ اضطراباً، وإنما هم (قد) يفكّرون فيها **بدافع الحاجة والمصلحة** أيضاً، فتحملهم الرغبة في تغيير شروط حياتهم أو تحسينها، أو الرغبة في بلوغ هدفٍ اجتماعيٍّ ـ جماعيٍّ أو شخصيّ ـ مُرْتَجىً، على طريقةٍ في التفكير لا يحتل فيها هاجس الحقيقةِ مكاناً أو لا يشكّل حيِّزُهُ في ذلك التفكير إلاّ مساحةً محدودةً جدّاً. قد يطابق معنى الايديولوجي، في هذه الحال، معنى الطوبى (= اليوتوبيا) ـ على نحو ما أثار ذلك بول ريكور[(٣)] دارساً ماركس وكارل مانهايم ـ ولكن بما هي تطلُّعٌ مشروع إلى واقع مختلف مأمول لا بما هي تَخَيُّلٌ افتراضيّ غيرُ ممكنِ التحقيق. وقد يطابق معنًاها معنى الرؤية البراغماتية، فتكون ـ حينها ـ شديدة الاتصال بالواقع. لكنها ـ في الحاليْن ـ لا ترادفُ في المعنى الوعي الخاطئ والمغلوط على نحو تعريف ماركس وألتوسير لها.

لكن الصلة ليست مقطوعة تماماً بين الوجه الاجتماعي ـ السياسي والوجه المعرفي للايديولوجيا وإنْ كان الفصلُ بينهما منهجيّاً ممّا يجوز، بل ممّا تَحْمل عليه الضرورة المعرفية. فإذا كانت الايديولوجيات تتساوى في درجة ما تحمله من هواجس اجتماعية ومصلحية ويَنْبَغِيَّة، أي في طبيعتها كنظرة تؤسّسها المصالح، فقد تختلف أو تتمايز من حيث مضمونُها الاجتماعيُّ والسياسيُّ، و ـ الأهمّ ـ أنها قد تتمايز من حيث درجةُ التماسك فيها: التماسك في المقدمات والفرضيات ومنهج التفكير والبناء. وبهذا المعنى، فإن **في كل ايديولوجيا** ـ ومهما غالت في انغماسها المجتمعي ـ **قدراً من المعرفة** والبناء المعرفي ليس يمكن الإغضاءُ عنه.

---

(٣) Paul Ricœur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique (II)*, collection esprit (Paris: Seuil, 1986).

وقد يَسَعُنَا، في هذه الحال، أن نفسِّر القدرةَ التعبوية والتأثيرية لايديولوجيا ما في وسط الجمهورِ المخاطَب بقوَّتها المعرفية أو الفكرية لا بما تحمله من وعودٍ وتبشّر به من قيم وأهدافٍ فحسب، على الأقل بالنسبة إلى شريحةٍ من ذلك الجمهور المخاطَب؛ هي النخبة.

ليس يهمّنا الوجه الثاني من الصلة بين المعرفيّ والاجتماعي في الايديولوجيا، حيث يتلبَّس البعدَ المعرفيَّ في الايديولوجيا قدْرٌ يزيدُ أو يَنْقُص ـ حسب الأحوال ـ من الهاجس الاجتماعيّ يُكَيّفه وقد يُحدِّد ويوجِّه طريقة التفكير والبناء المنهجي والاستنتاج، إنما يعْنينا الوجْهُ الأول منها الذي إليه أشرنا في الفقرة السابقة. ولعلّ أهمّ ما يشغلنا في ذلك الوجه ـ في مقام الحديث هذا ـ القيمة المضافَة التي قد يضيفها بناءٌ معرفيٌّ مُحْكَمٌ ومقنِع على ايديولوجيا ما، علماً بأن مثل ذلك البناء لا يغيّر في شيء من حقيقة أنها ايديولوجيا مشدودة إلى المصلحة لا إلى الحقيقة. وهنا لا بدَّ من تبديدِ اعتقادٍ «علمويّ»، شائع لدى المتحسّسين من كلّ ما هو ايديولوجي، بأن إحاطةَ فكرةٍ ايديولوجية ما بالتهيئة والبناء المعرفيَّيْن إنما هي محاولة مستحيلة لتغليط الوعي من طريق الإيحاء بمضمون صحيح وموضوعي لفكرٍ ايديولوجي عارٍ عن الصحّة والموضوعية، أو محاولة لتزويق الفكرة الايديولوجية بمساحيق علمية من أجل إعادة تأهيلها لأداء وظائفها التقليدية التضليلية. . . إلخ. هذا اعتقادٌ «علموي»، مثل ما وصفناهُ، لأنه يضع الايديولوجيا في مقابل العلم ناظراً إليها من زاوية ايبيستيمولوجية صرف تشغلها ثنائية الصواب والخطأ، ومُعْرِضاً عن النظر إلى أدوارها ووظائفها الاجتماعية والسياسية والثقافية، ناهيك بأنه يحوِّل العلم إلى عقيدةٍ جديدة جامدة (= دوغما) فلا يلتفت إلى ما في حقائقه من نسبيةٍ وقابليةٍ للتغيُّر.

ما الذي تُضيفه المعرفة إلى الايديولوجيا إذا لم يكن في وسعها أن تغيّر من طبيعتها ومضمونها؟

ليس من سبيلٍ إلى الجواب عن هذا السؤال إلاّ من طريق التشديد على حقيقةٍ غير قابلة للإنكار هي أن الايديولوجيا ليست شيئاً آخر سوى أنها شكل من أشكال الوعي بالعالم والأشياء. إنها ليست معرفة بالمعنى الايبيستيمولوجي كالعلم مثلاً، لكنها **تَمَثُّلٌ للظواهر تَحْكُمُه قواعد غير قواعد الحقيقة والزيف**، الصواب والخطأ، الصدق والكذب، هي القواعد التي ذكرناها قبْلاً والمتصلةُ شديدَ

اتصال بالمجتمع والحاجات والرغائب والمصالح. **في الايديولوجيا لا نبحث عن مقدار الحقيقة فيها، وإنما عن مقدار ما تحمله من إمكانٍ اجتماعي**. ليستِ الايديولوجيا الليبرالية علماً، بل رؤيةٌ للسياسة والاجتماع والاقتصاد والعلاقات العامّة. وحين يعتنقها مَن يعتنقها من الناس، فليس لأنها تقدِّم حقائق، وإنما لأنها تجيب عن مطالب ورغبات. لكن الايديولوجيا لا تملك أن تمارس التأثير المطلوب في الناس إلاّ متى تمتعت بالتماسُك والقوة الإقناعية اللازميْن لإحداث ذلك التأثير، إذْ هي ـ في النهاية ـ رؤيةٌ وتمثُّل ووعي بالعالم والظواهر والعلاقات والمؤسسات، وإقامتُها ـ لذلك السبب ـ على مقتضى فكريّ متماسك هو ما يشكّل شرطاً لجاذبيتها وقدرتها الإقناعية.

المعرفة، بهذا المعنى، تضيف إلى الايديولوجيا وتجدّد قدرتها على الاستمرار لأنها ترفع من معدَّلِ الإقناع فيها. كلما استندت ايديولوجيا سياسية إلى الفكر، زادت حظوظُها من القوة والنفوذ، وكلما انفصلت عن الفكر انحطَّت إلى مستوى الخطاب الدعويّ الحَرَكي وتحوَّلت إلى شعبوية مبتذَلة. وأغلب الايديولوجيات التي انحطت إنما كان انحطاطها ثمرة انفصالها عن ينابيعها الفكرية.

III

ربما كانتِ الحاجةُ أمَّ الايديولوجيا. والحاجةُ حالةٌ اجتماعية وتاريخية تولِّدُها الضرورات وتفرض على الناس السعيَ إلى سدِّها. وحيث إن السعي في ذلك لا يقع حصراً في باب العمل، وإنما يفرض النظر أيضاً ويقتضيه، فإن سدَّ الحاجة وتحصيل المنفعة ممّا لا يُمْتَكَنُ إلاّ برؤية؛ بتصوُّرٍ مسبَّق للهدف المرام ولوسائل تحقيقه أو بلوغه. وأكثر ما يتبيَّن فيه هذا المعنى للايديولوجيا (هي) الايديولوجيات السياسية أو التي يكون مضمونُها ـ وتكون رهاناتُها ـ سياسية. ففيها يُلْحَظ مقدار ضغط الحاجة والمصلحة في تكوينها، وشرعنتها، كايديولوجيا، مثلما يُلْحَظُ فيها اتصالُ تحقيق تينك الحاجة والمصلحة بقيام نظامٍ من الأفكار والتصورات (= الايديولوجيا) يعبّر عنها.

خَلَقَ الاستبدادُ الحاجةَ إلى الحرية والديمقراطية. وفرضَ تحقيقُ الهدف هذا ايديولوجيا سياسية (الليبرالية) مطابِقة ترسم للعمل «خريطة طريق» تأخذهُ نحو الهدف المرتَجَى. من الثابت أن الهدف نفسَه ليس واضحاً منذ البداية ولا تكفي الحاجةُ ـ والمصلحةُ ـ وحدها لبيانه على النحو الكافي؛ ذلك أن أسئلةً من

نوع: ما الحرية؟ وما الديمقراطية؟ وما العلاقة بين الملك/الأمير والشعب، وكيف يُعَاد بناؤها، وعلى أيّ نحوٍ أو مثال؟ وما المواطنة؟ وكيف توزيع السلطة؟ ولمن تكون السيادة ومن يكون مصدر السلطة...؟ أسئلةٌ لا تجيب عنها الممارسة، وإنما هي في جملةٍ ما يتناوله الفكر ويكوِّن حوله نظرةً شاملة (= نظرية). والايديولوجيا السياسية ليست سوى ذلك الوسيط بين الفكر والممارسة، العقل والإرادة. هل كانت العلاقة بين الفلسفة السياسية الحديثة (= فكر الأنوار) والثورة الفرنسية والايديولوجيا اليعقوبية غير هذا؟! هل كانت العلاقة بين نظرية ماركس في الاشتراكية والثورة البلشفية والايديولوجيا السياسية اللينينية غير هذا؟!

ولسنا هنا في معرض بيان الحاجة الحيوية إلى الايديولوجيا في الاجتماع الإنساني، وفي الاجتماع السياسي، وخاصة في المجتمعات الحديثة حيث التنظيمُ الاجتماعي، ونظامُ اشتغال الدولة والسلطة، والعلاقاتُ بين الطبقاتِ والفئاتِ الاجتماعية أو بين المؤسسات، تقتضيها بما هي **فاعليةٌ اجتماعية** أو أداةٌ من أدوات الدينامية الاجتماعية، فذلك ممّا بات مسلَّماً به في ميدان علم الاجتماع السياسي وعلم السياسة. كما لسنا في معرض بيان تزايُد الفعالية الايديولوجية في المجتمعات الإنسانية في عالم اليوم، بنشوء وسائط جديدة لنشر أو توزيع الخطاب الايديولوجي في أوساط «الرأي العام» من إعلامٍ فضائي وانترنت، ولا في معرض دحض الأزعومات الذاهبة إلى زوال الحاجة إلى الايديولوجيا وبيان بطلان تلك الدعوات، وإنما يعْنينا ـ في المقام الأول ـ الحديث في النتائج السلبية التي يمكن أن تنجم عن التمسُّك بايديولوجيا ما من قِبَل من تمارس عليهم تلك الايديولوجيا تأثيراً في الوعي والسلوك فتوجِّه أفعالهم وإدراكاتهم العملية وجهات محدَّدة.

لسنا نقصد بتلك النتائج السلبية المضمونَ الفكريَّ للقيم الإدراكية الايديولوجية (فمكان هذا هو التحليل الايبيستيمولوجي للأفكار)، وإنما النتائج المترتبة عن تحويل معنى الايديولوجيا وغرضها ووظيفتها عن مجراه الاجتماعي الوظيفي، وتنزيلها منزلة المنظومة الفكرية التي نستقي منها المعارف، والنظر إلى معطياتها ـ أفكاراً ورؤىً ـ بمعزلٍ عن تاريخيتها، والتمسُّك بيقينياتها الاجتماعية والسياسية في كل الظروف والأحوال، والتشرنق داخل تلك اليقينيات بحسبانها ثوابت عقلية لا محيد عنها... إلخ. إن مثل هذا الحَرْف لمعنى الايديولوجيا ووظيفتها لا يأتي على تلك الوظيفة بالتأزيم فحسب، من حيث هو

ينتقل بالفعالية الايديولوجية من الحيِّز التاريخيّ والاجتماعيّ ـ السياسيّ إلى الحيّز المعرفي، وإنما يأتي أيضاً ـ بدرجةٍ من الفداحة أعلى ـ على الفكر بأوخم العقابيل: إنه **يحوّل الايديولوجيا إلى عقيدة،** إلى دوغما، يعْسُر الفكاك منها، إن لم يتحوَّلِ الفكاك إلى فعْلٍ مستحيل!

قلنا إن الايديولوجيا منظومةٌ من التصورات والرؤى والتمثلات للواقع القائم ولما ينبغي أن يصير عليه، تحْكُمُها مصالح وتوجّهها نحو أهداف بعَينِها. ليستِ الحقيقة ممّا يؤسّس الايديولوجيا أو مما يقع في نطاق أهدافها وإنما المصلحة المرتَجَى تحقيقُها. قد تتغيَّر المصلحة وقد لا تتغيَّر، لكن النظر إليها ووسائل تحقيقها قطعاً تتغيَّر، وهذه إنما تتغيّر بتأثير عوامل مختلفة، مجتمعة أو متفرقة، مثل تغيُّر الشروط التاريخية ونشوء أخرى، أو التطور الذي يطرأ على المصالح والأهداف، أو التطور الذي يطرأ على المعارف فيؤثر في الايديولوجيات، أو الإخفاقات التي تصيب حركات اجتماعية فتفرض عليها مراجعةً ليقينياتها الايديولوجية وما شاكل ذلك من عوامل. إن هذه التغيرات جميعها، وهي موضوعية وتاريخية، تأتي على الايديولوجيات بالأثر الكبير فتفرض على الآخذين بها أو معتنقيها التكيُّف الفكريَّ الضروريَّ والمناسب من خلال التعديل والمراجعة والتطوير إن كان يُراد للايديولوجيات تلك أن تستمر. وكم من ايديولوجيا سياسية في التاريخ الحديث والمعاصر أُجبِرت على مثل ذلك التكيُّف تحت وطأة أحكام متغيرات المجتمع والتاريخ على يقينياتها. إن الايديولوجيا السياسية الليبرالية قبل بدايات القرن العشرين غيرها ـ مثلاً ـ قبل بدايات هذا القرن في تصوّرها للحقوق السياسية للمواطنين؛ ففيما كان الحقّ في التمثيل السياسيّ والنيابيّ عندها حقّاً حصريّاً لأصحاب المِلْكيات، أصبح حقّاً عامّاً للشعب وللطبقات غير المالكة منه. وفيما كان الحق في الاقتراع والترشُّح ذكوريّاً يُقصي المرأة، بات عموميّاً للرجال والنساء من دون تمييز. والايديولوجيا السياسية الاشتراكية في حقبتها البلشفية ـ بين الحرب العالمية الأولى وستينيات القرن العشرين ـ غير ما صارت عليه بعد هذا التاريخ في رؤيتها لعملية التغيير والنظام السياسي الاشتراكي؛ ففيما كانت تشدّد على العنف الثوري وسيلةً وحيدةً للتغيير، وعلى ديكتاتورية البروليتاريا شكلاً وحيداً للنظام السياسي الثوري، باتت تسلّم بإمكانية التغيير الديمقراطي السلميّ وبسلطةٍ تقوم على تحالفٍ عريض من القوى والطبقات الاجتماعية.

لكن أسوأ ما في الايديولوجيا عند من يعتنقونها أن تتحوَّل في وعي هؤلاء

إلى عقيدة جامدة، إلى حقائق يقينية مطلقة وثابتة لا سبيل إلى مراجعتها أو إعادة النظر في بعض يقينياتها. وقد يَحْصُل إيمانٌ بثابتيةِ «حقائق» الايديولوجيا ومُطْلقِيَّتِها إمّا من باب الخلط بينها وبين المعرفة وحسبان نظام التصورات والرؤى فيها نظاماً معرفيّاً، أو من باب التمسك الاجتماعي بقيمةٍ أو قيم تعبر عنها تلك الايديولوجيا والظن بأن مراجعة الايديولوجيا ما هي إلاّ الوجه الآخر للتراجع عن تلك القيم. وفي الحالَيْن، تكون النتيجة الحكم على الايديولوجيا المتبنّاة بالانحطاط وبالعجز عن أداء وظيفتها الاجتماعية.

يحوِّل هذا النوع من وعي الايديولوجيا والعلاقةِ بها الايديولوجيا إلى عقيدة دينية جديدة: التسليم الإيماني بها واجب، والتفكير في يقينياتها كُفْرٌ، والخروج عليها ردّة! كذا هو الوعيُ الخامل، المستسلم، المغلق، الفقير إلى هواء النقد النظيف.

* * *

يَصْدُق على الايديولوجيا القومية ما يصدق على كل ايديولوجيا من حيث ما تتمتع به من شرعية تاريخية، ومن حيث حاجتُها إلى البناء على قواعد فكرية، ثم من حيث مخاطر صيرورتها ـ في وعي بَعض حَمَلَتها ـ إلى دوغما جامدة. لندع مسألة الشرعية إلى الفصل الأول، ولْنُلْقِ ضوءاً سريعاً على مسألة البناء الايديولوجي وهيئته وصُوَر التعبير السياسي عن الايديولوجيا القومية.

ثانياً: في الايديولوجيا القومية: بناء الفكرة وتصريفُها السياسي

I

يسترعي انتباهَ الباحث في الخطاب القوميّ العربيّ التوقُّف المديد لحركة إنتاج الأفكار الكبرى داخل هذا الخطاب في العقود الأخيرة، وتراجُع المنحى التنظيري في ما يُكْتَب ـ منذ فترة ـ في مسائل الأمَّة والقومية والوحدة. تعود آخر النصوص الكبرى ذات القيمة الفكرية التنظيرية إلى بدايات عقد الثمانينيات من القرن الماضي. ولا نكاد نجد بعدها إلاّ عدداً محدوداً من المقالات ينطبق عليه وصف المقالات النظرية. ومع أن بعضاً من المراجعات «الفكرية» ليقينيات الفكر القومي جرى، في العشرين عاماً الأخيرة، ولو على نطاقٍ

محدود، فإن أَكْثَرَهُ افتقر إلى البناء النظري ولم يذهب بعيداً في التحليل المعرفي للمفاهيم.

هل لهذا التوقُّف علاقة ما بإشباع نظريّ حقَّقَهُ الخطاب القوميّ العربيّ فاقتضى الانتقال من المتون الكبرى إلى الشروح والمختصرات: على نحو ما نعاين اليوم؟

لا يجوز اعتقادُ ذلك على أيّ نحو؛ فالمسائل التي تفرض نفسَها على الفكر القوميّ الآن أكثر بكثير، وأعقد بكثير، من تلك التي كانت تفرض نفسها عليه قبل ثلاثين أو خمسين عاماً، والحاجةُ إلى مقاربتها وتكوين أجوبة فكرية حول معضلاتها ممّا تشتد اليوم وتفرض نفسَها على العقل القوميّ. ثم إنَّ فكراً ما لا يمكن أن يستكين إلى فكرة الإشباع أو استنفاذ الدور إلاّ متى كان فكراً متحجراً ودُوغمائيّاً. ولسنا نبغي للفكر القوميّ أن يكون من هذه الطينة.

هل التوقُّف عن الإنتاج، إذن، علامة على أزمة تستبد بنظام اشتغال الفكر القومي؟

هذا هو الأرجح. والأكثرُ رجحاناً أنها أزمةٌ تُرَدُّ إلى الفكرِ نفسِه: فرضياتِه ومفاهيمِهِ، لا إلى الواقع الاجتماعي والسياسي، أو قُلْ إنها لا تُرَدُّ إلى هذا الواقع إلاّ من حيثُ عجْزُ الفكر القومي عن تَمَثُّل حقائقه ومعطياته ومتغيّراته تمثُّلاً موضوعيّاً صحيحاً.

ولا يعني التوقُّف عن الإنتاج النظري أن جيل المفكرين القوميين توقَّف عن التفكير ـ بالموت أو الشيخوخة ـ ولم يعْقُبُه جيلٌ فكريّ جديد يستأنف الدورَ الفكريَّ عينَه، وإنما هو يُفْصح عن أزمةِ **فراغ في الرؤية**. إذْ ما عاد في وُسْع مَن يكتبون اليوم أن يقدّموا جديداً إلى التصوّرات التي أنتجها الفكر القوميّ سابقاً، أو ما عاد لديهم ما يكتبونه تطويراً وإغناءً ومراجعةً. ثم إنهم يأبون لأنفسهم ـ وهذا جيّد ـ أن يكتفوا من الموضوع بترديد ما قيل في مسائل الأمّة والقومية والوحدة، تاركين لغيرهم من الشرّاح أن يقوموا بذلك في أوساطهم الحزبية والاجتماعية، مُؤْثرين الصمت. . .

من أين منشأ الأزمة هذه؟

من المنظومات الفكرية المغلقة نفسِها التي شيَّدها الوعي القوميّ العربي وتأبَّتْ على التطوير والمراجعة. فهي تقوم على يقينيات أشبه ما تكون

بالعَقَدية، يُنْظَر إليها وكأنّها حقائق مطلقة أو بهذه المثابة. ما هو في حكم الفرضيات فيها لا يُرَى إليه كفرضيات عند مَن وضعوها، وإنما كمقدمات يقينية يقوم عليها «التحليل». بل هي حقائق أولى يُنْطَلَقُ منها لإثباتها، ولا وظيفة لـِ «التحليل» سوى البرهنة عليها. وهكذا في حلقة مفرغة يَدور فيها التفكير القومي: الانطلاق من يقينيات للعودة إليها! هل كانتِ **اللغة** مجرَّد فرضية في تفكير ساطع الحصري ـ مثلاً ـ وهو يتناول مسألة تكوين الأمم وعوامل ذلك التكوين، أم ارتفَعَت نصاباً إلى مستوى العقيدة التي لا تَقْبل مساءلة؟ هل كانت فكرة **الإقليم ـ القاعدة** عند نديم البيطار مجرَّدَ فرضيةٍ للبناء النظري أم فكرةً يقينية تأسيسية تخترق النصّ من «المقدمات» إلى نتائج التحليل؟ هل يتماسك المعمار الفكريّ الذي أقامه هذان المفكّران القوميّان الكبيران إنْ حوَّلنا اليقينيَّ إلى فَرَضيّ؟

لم يكن انغلاق هذه المنظومات على يقينياتها المطلقة ليسمح بتطويرٍ لها من الداخل، بمراجعةٍ عميقة لمقدّماتها في ضوء تراكمات المعرفة وحقائق التحوّل التاريخي والاجتماعي. لذلك بدت مأزومة حين امتحنتها التطورات التي أعقبت انحسار المدّ القومي بعد حرب ٦٧. وبَدَا أصحابُه ـ ممّن عاشوا لحظة الانحسار ـ ذاهلين أمام متغيراتٍ وضَعتْ أفكارهم أمام حالٍ من الأزمة لا يملكون الردَّ عليها إلاّ من طريق مراجعات عميقة لم يجرؤوا على الخوض فيها مخافة الإتيان على معمارٍ فكريّ شيّدوه لعقود.

يملك المرء أن يَلتمس عذراً للحصري وزريق والبيطار وسيف الدولة في عدم الإقدام على مثل تلك المراجعة، فلقد صاغوا أطروحاتهم في ظروف تاريخيةٍ وسياسيَّةٍ تبرِّرها، وكانت مراجعتُهم في مقام الإيحاء بالتراجع عنها. أما الذين لا يمكن الْتماسُ الأعذار لهم، فهُمْ مَن أعقب هؤلاء من المثقفين القوميين المعاصرين ممَّن دعتْهُم الضرورات السياسية والفكرية إلى إجراء مثل هذه المراجعة؛ وهو أقلّ المطلوب منهم بعد أن لم يستطيعوا أن ينهضوا بما نهض به السابقون من إنتاج فكريّ ذي قيمة في مجال المسألة القومية. إن صمتَهم المديد، وضحالةَ ما يكتبونَهُ ـ إن كتبوا ـ يترك حالاً من الفراغ توفّر بيئة مناسبة لخصوم الفكرة القومية وأعدائها، وتقدّم حجَّةً على الفكر القومي وتوحي ليس فقط بِشَلَلِهِ أمام الأحداث والمتغيرات وطفْرات المعرفة، وعجزه عن الجواب عن أسئلتها وتحدّياتها فحسب، بل توحي بنهايته!

للفكرة القومية اليوم خصوم كثر: ما من شكٍّ في ذلك؛ لكن الأدهى أن يكون من خصومها بعض أهلها وأقلامها وإنْ لم يقصِدوا إلى ذلك واعين. . .

II

سيكون شأناً في باب الادّعاء والمكابرة أن يقال إنّ الخطابَ القوميَّ العربيَّ تَحَرَّر من عبء النظرة الايديولوجية إلى مسائل الأمّة والوحدة، وخَطَا نحو تأصيل موضوعاته تأصيلاً نظريّاً رصيناً. إذِ الغالبُ عليه، حتى اليوم، النظرُ إلى مسائله بعين الايديولوجيا وبمنطق رَغْبويّ يعاني نقصاً حادّاً في الواقعية والحسّ التاريخي، إلى فَقْرٍ فكريٍّ ملحوظ لدى القارئين في آثاره المكتوبة والدارسين لها لا يقابله سوى الإفراط في الخطابة الجوفاء التي أطلقت سلطان الحركيّين القوميين في «تمثيل» المسألة القومية، وفرضت لوناً من الحجب والتهميش للمثقفين والمفكرين، وقدَّمت صوراً غيرَ طيبة عن المسألة القومية في وعي خصومها والناس.

وسيكون شأناً في باب الإجحاف القولُ إن الخطابَ القوميَّ العربيَّ استوى كلُّه على هذا المقتضى، وعدِمَ وجود لحظةٍ فكرية رصينة فيه. ذلك أن التراث الفكريّ الذي خلّفه مفكرون قوميون من عيار ساطع الحصري وقسطنطين زريق ونديم البيطار يشهد للفكر القوميّ برصانةٍ لا تَقْبَل نكراناً، بل هو يُعْلي مكانَتَه إنْ قُورِن بالفكر الليبرالي أو بالفكر الماركسي العربي: إنْ في عُمْقه الفكريّ، أو في مستوى منظوميته، أو في مدى التشبُّع بالحسّ التاريخي والأصالة المجتمعية.

على أن المساحةَ التي يشغلها التراث الفكري القوميّ في نطاق الخطاب القوميّ المعبَّر عنه تكاد تكون رمزيةً بالنظر إلى طغيان الخطاب السياسي. والأدْعى إلى الاستغراب أن درجة الاستثمار السياسي لمعطيات الفكر القوميّ متواضعة للغاية حتى لا نقول إنها شبه منعدمة. فالحركيّون القوميون في الأعمّ الأغلب منهم ضعيفو الصلة بنصوص الفكر القومي الرصينة حتى لا نقول إنّ أكثرهم يجهلها ولا يكاد يعرف رموز هذا الفكر إلاّ بالاسم أو ـ في أفضل حالات المعرفة بهم ـ من طريق قراءة مقالات لهم في صحف أو مجلاّت. أمّا من قُرِئَ لهم من المثقفين القوميين، فكانوا ـ في الغالب ـ على رأس أحزاب

ومنظمات سياسية قومية أو من شرَّاح هؤلاء من صفٍّ ثقافيّ أدنى من صفّ القادة مرتبةً وتأثيراً.

كان للفجوة بين الخطاب السياسي القومي الحَركيّ ومصادره النظرية المفترَضة (= الخطاب القومي العربي) آثارٌ بعيدةُ المدى على صعيد هشاشة الخطاب السياسيّ وفقره وضَعْف فاعليته وتأثيره في الجمهور والمجتمع والرأي العام. ومن علامات ذلك تكلُّسُه واختناقُه داخل يقينيات سياسية مغلقة وخالية من أيّ حسٍّ تاريخيّ واقعيّ. لا مكان لمتغيرات الواقع الموضوعي في حسبانه، فهي عنده محضُ طوارئ عابرة عبور سحابة الصيف، أمّا الأبقى فهو ما استقرّ عليه إيماننا. ولا مكان لأسئلةٍ في الوعي تفرضها الشروط الموضوعية المتحوّلة وتستحث الوعي على الاجتهاد والإبداع لاجتراح الردود المناسبة عليها، فالأجوبة جاهزة واليقينُ بها مطلق لا يرتاب فيه إلاّ ضعيف الإيمان. أما الدعوة إلى الواقعية السياسية، فليست أكثر من اسم حركيّ للاعتراف بالأمر الواقع! لا غرابة، إذن، إنْ طَبَعَ الخطابَ السياسيَّ العربي مَنْزِعٌ خطابيّ **لفظاني** قامت فيه الخطابةُ مقامَ المضمون الواقعيّ واللفظانيةُ مقامَ الرؤية. ولا غرابة إِنِ استَهْوَتْهُ **الشعبوية** وأخذتْهُ إلى فِخاخها فأطلقت فيها نزْعات التحريض والدعويّة الشعاراتية الجوفاء التي ارتفع زعيقُها في عصر الإعلام الفضائي أكثر حين تزايدتْ أعدادُ مَن ينبرون على الشاشات ليتحدثوا في قضايا الأمّة والقومية من غير عُدَّةٍ أو علم بأبجديات الفكر السياسيّ والفكر القومي. كلّ رصيدهم زعيقٌ وصراخ وأوداجٌ منتفخة وبضْعُ معلومات لأداء «مهمة نضالية تلفزيونية»!

هذه اللّوثات الايديولوجية ليست خاصة بالخطاب السياسيّ الحَرَكيّ القوميّ، فلقد استبدّت بالخطاب السياسيّ الماركسيّ العربي، وهي اليوم تنخر الخطاب السياسيّ الإسلاميّ. لكنها تهمّنا في الوجه القوميّ منها الذي نبحث موضوعه، ويهمّنا في أمرها ـ على نحوٍ خاصّ ـ مستوى الابتذال الذي بلغته في الفترة الأخيرة: ففيما كان الناطقون الحركيون باسم القضية القومية ـ قبل عقديْن أو ثلاثة ـ مثقفين ملتزمين وشديدي الاتصال بمصادر الفكر القوميّ العربي. وفيما كان ذلك يوفّر لهم إمكاناً لخوض جدليات ايديولوجية أرقى مع خصومهم (الماركسيين والإسلاميين)، أصبح الناطقون بها اليوم من أشباه المثقفين من الصّفّ العاشر مجرَّدين من أدوات المناظرة والتعبئة الرشيدة. ولم يكن أكثر هؤلاء الأخيرين من الحزبيين، أي من الذين نَمَا وعيُهم السياسيّ في حضن بيئة

مغمورة بثقافة ايديولوجية سجالية، وإنما من غير المنتمين حزبيّاً. لكنهم بزّوا الحزبيين بزّاً وذهبوا في إفقار اللغة السياسية إلى حدود مدهشة.

تحوَّل الانفصال المتمادي بين الخطاب السياسيّ والفكر القوميّ من مأساةٍ إلى كارثة. وليس قليلاً ولا هَيِّنَ الشأن ما نشهده اليوم من تظاهرات ذلك الانفصالِ وذيوله. فإلى أننا أضعنا على أنفسنا فرصة تبيُّن حدود فاعلية الأفكار والرؤى والتصورات النظرية، التي أنتجتها النخب الفكرية القومية، ومعرفة مكامن القصور ومَوَاطن الثُّغَرِ فيها، حيث الممارسة العملية محَكّ الفكرة ومختبرها، وجدنا أنفسنا فجأةً أمام أسوإ تمثيلٍ سياسيّ وإعلامي يمكن أن تقدّمه القضية القومية عن نفسها أو قُل ـ للدقةٍ ـ يمكن أن يقدّمه عنها من يفرضون أنفسَهم على المنابر والشاشات ألسنةً لها، حتى من دون أن تكون لهم قاعدة اجتماعية يستندون إليها وتمنحهم بعضَ حقٍّ في ادّعاء ذلك النطق باسمها!

القسم الأول

في تاريخية الفكرة القومية العربية

الفصل الأول

الفكرة القومية: التاريخ والشرعية

ازْدَهَر في بعض التأليف القومي العربي العملُ بفرضيةٍ مقتضاها أن الأمَّة العربية تكوَّنت في التاريخ ما قبل الحديث[١]، وتبلورت ملامحُ شخصيتها القومية قبل تكوين الأمم الحديثة ونشوء القوميات في أوروبا. وقد اقتضتِ الفرضيةُ تلك من القائلين بها إعادة قراءةٍ وبناءٍ لِوَقائع التاريخ العربي الوسيط يُسْتَدَلُّ بها على صحّتها؛ فسيقَتْ من معطيات التاريخ شواهدُ وقرائن يقُومُ بها الدليل على أن ذلك التكوين ما انتظر عصر القوميات الحديث، والعلاقات الجديدة فيه، كي يكون. ولم يكن سهلاً على الذاهبين إلى القول بهذه المقالة أن يعثروا على المائز الضروري والحاسم الذي يُبَايِنُ بين معنى الأمَّة الديني (= القرآني) ومعناها القومي المدني الحديث، فلقد كان التداخُلُ بينهما شديداً إلى حدٍّ يتعصّى فيه على فِعْلِ المُمَايَزَة. لكنهم جرّبوا ذلك الفعل من غير قليلٍ من التردُّد.

من النافل القول إن مسعى القائلين بفكرة التكوُّن التاريخي طويلِ الأمد للأمّة العربية إنما كان ـ ابتداءً ـ مسعىً معرفيّاً: تقويض الأطروحة الماركسية الذاهبة إلى التشديد على الاقتران التكويني والتاريخي لنشوء الأمم والقوميات بقيام السوق الرأسمالية، أو ـ على الأقل ـ مجافاة هذه الأطروحة واستبدالها[٢]. لكن هذا المسعى المعرفي لم ينفصل عن مسعىً ايديولوجي ـ سياسي لا تعوزه الصراحة،

---

(١) انظر تمثيلاً لهذه الفرضية، في: عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣).

(٢) ذلك، مثلاً، رأي ساطع الحصري في ردّه على الستالينية والقائلين بدور العامل الاقتصادي في تكوين الأمّة. سنتناول ذلك بالتفصيل في الفصل الذي نكرّسه لفكر ساطع الحصري في هذا الكتاب.

وهو تعظيم فكرة الشرعية القومية بموارد من التاريخ إضافية، أو قُل إقامة شرعيةِ الفكرة القومية على مقتضىً تاريخي من الماضي وليس من الحاضر فحسب.

ربما كان الإمعان في إحكام الربط بين قيام الأمم الحديثة وميلاد السوق الرأسمالية وتوسُّع علاقاتها في نسيج المجتمعات الغربية إغراقاً في نظرةٍ اقتصادوية[٣] ماركسية (= ستالينية بالتحديد) إلى المسألة. لكن هذه النظرة، وإن غالت في التفسير الاقتصادي الأحادي لظاهرة مركَّبة ومتعددة الأبعاد مثل ظاهرة نشوء الأمم الحديثة، لم تَعْدِم بعضَ وجاهةٍ في ما ذهبت إليه من افتراضٍ للصلة بين الأمريْن؛ ذلك أن ميلاد السوق وتَنَامي فِعْلِ الرَّسْمَلَة إنما هو ـ في وجهٍ كبيرٍ منه ـ قرينةٌ من الواقع على التحقُّق التدريجي لعملية **الاندماج الاجتماعي والقومي** في المجتمعات التي وقَعَ عليها فعْلُ الرسملة ابتداءً. وليست الأمم حقائق اجتماعية قَبْليَّة يكوِّنها الشعور الجمْعيّ بالانتماء المشتَرك بوصفه شعوراً تلقائيّاً خارج التاريخ، وإنما هي حصيلة ذلك التكوين التاريخي المركّب الذي ينتهي بها إلى تحقُّق عملية الاندماج. وهو تكوين تتداخل فيه أبعاد وعوامل متعددة: اقتصادية، وسياسية، وثقافية، ولا يقبل الاختزال إلى عاملٍ واحدٍ ووحيد منها.

إن تأسيس فكرة قيام الأمّة على فرضية «الشعور الجمْعي» بالانتماء المشترك، يتجاهل أن هذا الشعور ـ إذا كان لا بدَّ من أن يُعْتَدَّ به ـ ليس، هو نفسُه، أكثر من نتيجة لعملية الاندماج تلك. وأيّ تعريفٍ له خارج هذه السيرورة التاريخية إنما يحوّله إلى مفهوم ميتافيزيقي ويقيم رؤيةً صوفية للأمَّة[٤] على مقتضاه. والغالب على الوعي القومي العربي النظرُ إليه بما هو مفهوم لاتاريخي؛ أي ناشئ من وجودٍ سابقٍ لتكوُّن الأمَّة العربية.

ليس لدينا من سبيلٍ، إذن، إلى العودة بمفهوم الأمة العربية إلى ما قبل نهايات القرن التاسع عشر[٥]، كما لا سبيل لدينا إلى إسقاط حقيقة الصلة بين

---

(٣) هي التي انتقدها ياسين الحافظ بشدة في كتاباته. انظر: ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).

(٤) أمثل تعبير عن هذه الرؤية نجده لدى ميشيل عفلق. انظر: ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، ط ٢٠ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨).

(٥) نقرأ لقسطنطين زريق في هذا المعنى: «. . . إن القومية بمعناها الصحيح إنما هي وليدة العصر الحديث». انظر: «الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي،» في: قسطنطين زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، مج ١، ص ٧١. ونقرأ له: «إن القومية هي ظاهرة حديثة» (ص ٣٠).

تكوُّن الأمم وتحقُّق سيرورة الاندماج الاجتماعي في المجتمعات الحديثة. إن مثل تلك العودة إلى زمنٍ سابق إنما يخترع «حقيقة» غير موجودة ولم تكن شروط التطور التاريخي تسمح بتمكينها من الوجود، ووظيفتُه لا تعدو أن تكون الرغبة في التميُّز بـ «أصالة» وخصوصية التطور. أما إسقاط الصلة بين الأمّة والاندماج، فقد ينسف الفكرة العربية من الأساس ويطرح الاستفهام حول شرعية وجود أمة في ظل حكم أجنبي (= تركي) مديد صَهَرَها في كيانه السياسي والاجتماعي. وغني عن البيان أن التسليم بما سلَّمت به العلوم الاجتماعية والتاريخية من صلةٍ بين تكوُّن الأمم والتبلور الحديث لشروط تكوينها، أفضل سبيل للوعي القومي العربي إلى التحرُّر من التباس العلاقة بين معنى الأمة الحديث ومعناها التقليدي، وإلى الانخراط في ما انخرط فيه غيرنا من البحث عن أسباب التوحيد القومي.

قلنا إن البحث عن تاريخ للأمّة العربية، قبل قرنٍ من الزمان (هو زمن بداية تكوُّنها الفعلي)، من قبيل اختراع فكرةٍ ليست ممكنة الوجود. إنه يُشْبع شعوراً بـ «الأصالة» التاريخية ـ وفكرة «الأصالة» غير تاريخية وهي تغْمُر الوعي العربيّ المعاصر[٦] من أسفٍ ـ منظوراً إليها بما هي قرين الماهية التي لا تتبدّل. والفرضية الحاكمة لوعي متمسّك بفكرة «الأصالة» هي أن الفكرةَ هذه توفّر لمطلب التوحيد القوميّ شرعيةً من التاريخ الماضي. وما أغنانا عن القول إنها فرضية **تتخيَّل تاريخاً** ولا تصفه. وتاريخُها المُتَخيَّل يختلط فيه الواقعيّ بالأسطوري، والروحيّ بالمدنيّ، ويتنزّل عندها ـ بخليطه العجائبي ـ منزلةَ المورد الخَلْفيّ الذي يغذّي الفكرة القومية اليوم. إن ما يذهل عنه هذا الوعي، وهو يصطنع له تاريخاً قوميّاً افتراضيّاً، أن مطلب التوحيد القومي العربي له من أسباب الشرعية منذ قرن ما يفيض عن حاجته إلى اختراعِ أسباب أخرى من الماضي البعيد.

أولاً: الأمَّة في معناها الحديث

يشبه القول بميلاد الأمّة العربية في الحقبة الكلاسيكية العربية ـ الإسلامية، على عهد الأمويين والعباسيين، القول بميلاد الأمة الإيطالية في الإمبراطورية

(٦) انظر نقد عبد الله العروي لفكرة الأصالة في الوعي العربي، في: Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine*, préface de Maxime Rodinson, collection fondations (Paris: F. Maspero, 1982).

الرومانية، أو ميلاد الأمّة اليونانية في العهد الإغريقي القديم، أو الأمّة الإيرانية في عهد الدولة الساسانية. لا يكفي عهدٌ حضاريّ كبير لتأسيس فكرة الأمّة عليه. ولا تكفي مواريث التاريخ واللغة والثقافة لافتراض وجود استمرارية تاريخية بين أمس واليوم وبناء فرضية الأمّة عليها(٧). التمييز هنا ضروري بين المعنى الحديث للأمة ومعناها التقليدي: الذي عرفته مجتمعات عديدة في التاريخ وليس المجتمع العربي ـ الإسلامي حصراً.

الذين صنعوا الدول والامبراطوريات الكبرى، قبل القرن التاسع عشر، كانوا على مستوىً من الوحدة الثقافية واللغوية، وأحياناً الدينية، بمثل ما كان عليه العرب في حقبتهم الكلاسيكية. لكن هؤلاء جميعاً ما شكّلوا أمماً بالمعنى القوميّ الحديث لمفهوم الأمّة. ينطبق هذا على الامبراطورية الرومانية، وهي مَن هي في القِدم والعظمة والنفوذ في العهد الوسيط. وينطبق على الامبراطورية المجرية، والامبراطورية النمساوية، والامبراطورية الروسية القيصرية، والهولندية، والإسبانية الكاثوليكية والبرتغالية (والأخيرتان سيطرتا على بحار العالم واكتسحتا جنوب القارة الأمريكية ووسطها). وهو يصدق على فرنسا ما قبل الثورة، وبريطانيا القرنين السابع عشر والثامن عشر، وألمانيا ما قبل بسمارك والوحدة. . . إلخ. ومع كلّ هذا التاريخ الامبراطوري والحضاري العريق الذي صَنَع الأمجاد الرومانية الكبرى، والنهضة الأوروبية الحديثة، والإصلاح الديني، والثورة الصناعية، والثورة الفرنسية، لم يتحدث أحدٌ من مفكري الغرب عن ميلاد الأمم والقوميات قبل القرن التاسع عشر.

من النافل القول إنّ مثل هذا الاعتقاد بوجودٍ تاريخيٍّ عريقٍ للأمم إنما هو ناجمٌ من خَلْطٍ فادحٍ في الذهن بين معنىً حديث للأمّة، وهو ما يتحدث عنه الفكر القومي الحديث منذ غوته وهردر وهيغل. . .، ومعنىً تقليدي هو الذي يشار إليه في كتابات القائلين بالأمم العريقة في القدم. إنه عينُه الخلط بين مفهوم الدولة الحديث، الذي بلوره الفكر السياسي الحديث (منذ لوك إلى جون

---

(٧) إلى هذا المعنى يذهب قسطنطين زريق حين يكتب: «إن الفرق الأساسي البارز بين نظرتي إلى القومية العربية، ونظرة الكثيرين من دعاتها. . . هو اعتباري أن هذه القومية ليست في الواقع موجودة الآن فعلاً، **ولم تكن موجودة بمفهومها الحديث في أيّ من عصور تاريخنا.** إن ما كان موجوداً منها في تراثنا، وما يتجلى منها في خضمّ حياتنا الحاضرة، إنما هو مجموعة **عناصر** مؤهلة لتكون قومية عربية حية فاعلة، إذ عرفنا كيف نقتبسها ونطورها **حسب متطلبات الحاضر والمستقبل**». انظر: زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، مج ١، ص ٣٦ (التشديد من عندي).

ستيوارت مِيل مروراً بمونتسكيو، وجان جاك روسو، وإيمانويل كَنْت، وهيغل، وتوكفيل. . .) وقَصَدَ به نظام الدولة القومية الحديثة (Etat - Nation)، ومفهوم تقليدي للدولة يُشارُ به إلى الامبراطوريات والدول التقليدية والإمارات والدول المسيحية (الثيوقراطية)، حيث الدولة قائمة على الدين، أو على حكم الفرد المطلق. . . إلخ. فكما أن الدولة الثيوقراطية (= الكنسية) والدولة السلطانية التقليدية غير الدولة الحديثة (= الدولة الوطنية القائمة على التعاقد والدستور وسلطة الشعب المرجعية والفصل بين السلط. .)، فكذلك الأمَّة في معناها التقليدي غير الأمَّة في معناها القومي الحديث.

روابط الأمَّة، في معناها التقليدي، ثقافية ودينية في المقام الأوّل. وهي، في كثير من الأحيان، ما كانت لتخلو من أوهام الأصول الدموية الواحدة. قامت أمم في أوروبا العصر الوسيط على هذا المقتضى؛ غَلَّبَتِ الامبراطورية الرومانية هويتها الدينية (المسيحية) في مراحل من تاريخها أكثر من أية رابطة أخرى؛ وتَمَايَزَ الجرمان عن اللاتين باللغة والثقافة والأصل الدمويّ. ولم تَكُنِ الحدود متطابقة بين الأمم والدول؛ فكان يمكن لدولٍ عديدة أن تنشأ داخل الأمَّة الواحدة (منظوراً إليها ضمن معناها التقليدي هذا)، مثلما كان يمكن لدولةٍ امبراطورية أن تضم تحت سلطانها أمماً عديدة. لم تكن صورة الأمَّة واضحة في خضمّ هذا الخليط من عوامل التكوين ومن علاقة الأمَّة بالدولة في تلك الحقبة الطويلة من التاريخ.

شبيهٌ بذلك ما كان في تاريخنا العربي ـ الإسلامي؛ حَمَل العربُ دعوةَ الإسلام إلى الآفاق واختلطوا بغيرهم من شعوب البلدان المفتوحة، في الوقتِ عينِه الذي كان مفهوم الأمّة القرآني يُعَيِّن تلك الرابطة التي أقامها الدين بين مجموعات أقوامية ولسانية مختلفة. أن يكون أكثر الشعوب تعرَّبَ بعد الإسلام، لا يكفي للقول إن الأمَّة الإسلامية ـ وهي عين معنى الأمَّة القرآني ـ ليست شيئاً آخر سوى الأمَّة العربية. على النحو نفسه لا يكفي القول إنّ العرب نَمَتْ لديهم نزعة الشعور باستقلال الشخصية في لحظةٍ من العهد العباسي ـ في مواجهة الشعوبية ـ للقول إنّ بذور أمَّة عربية بُذِرت منذ ذلك العهد؛ فلا التطابق ممكن بين «الأمَّة الروحية» والأمَّة الاجتماعية، ولا نُمُوُّ الشعور بالاعتصاب للجنس قرينةٌ على ميلاد أمّة، ذلك أن الأمَّة لا تنشأ لا بروابط الدين ولا بروابط العرق إلاّ إن قُصِد بها الأمَّة في الإدراك التقليدي؛ وهي غير الأمّة في مفهومها الحديث.

تقترن الأمّة، بمفهومها الحديث، بالدولة القومية. لم يكن صحيحاً أن الأمم هي من صنع الدول القومية، وإنما كان العكس هو ما حصل(٨): تشكلت الدول الحديثة على مراحل متدرجة من التوحيد الجغرافي والاجتماعي والسياسي (وهو الغالب على تجارب التوحيد القومي)، أو من الانفصال القومي (داخل إطار الامبراطوريات التقليدية الكبرى)، وكانت الدول تصهر جماعاتها المجزّأة في ما مضى في مصهر قوميٍّ وحدوي لتنشأ القوميات الحديثة من عملية الصهر تلك. وفَّرَتِ **العواملُ المساعدة** ـ كوحدة اللسان والثقافة والاتصال الجغرافي والتاريخ المشترَك. . . ـ فرصاً أكبر لعملية التوحيد القومي تلك، كما في فرنسا وألمانيا وإيطاليا، لكنها حين غابت أو انعدمت لم تمنع الدولة وحركات التوحيد القومي من تحقيق أهدافها: على نحو ما حصل في الولايات المتحدة وسويسرا وبلجيكا وكندا. . . إلخ.

إن المعنى الحديث للأمّة هو معناها **السياسي**، الذي تقترن فيه وجوداً بالدولة، وهو ـ على التحقيق ـ المعنى القوميّ للأمّة. أما ردّ معناها إلى العوامل الثقافية واللغوية والدينية والتاريخية، فلا ينتُج منه مفهوم حديث وتاريخيّ للأمَّة لأن العوامل هذه إذا كانت تصنع وحدة الثقافة واللسان، فهي لا تصنع ـ بالضرورة ـ وحدة الكيان: الوحدة القومية. ولنا، في حالتنا العربية، المثال الأجلى: نعتز بوحدة الثقافة واللسان، كجزء من مواريث الماضي، لكننا مجزَّؤون سياسيّاً ولم نحقق وحدتنا القومية بما هي **وحدة سياسية** تتجسَّد في **دولة قومية** أيّاً يكن شكلها: اندماجية مركزية، اتحادية. . .

يأخذنا التحليل السابق إلى استنتاج رئيس: ليستِ الفكرةُ القومية العربية في حاجة إلى البحث لنفسها عن شرعيةٍ في التاريخ الماضي، وإنما **شرعيتُها من الحاضر وتحديات المستقبل**؛ ففي التجزئة، والتأخر، والتبعية، وفقدان الأمن العربي، ومخاطر المشروع الصهيوني. . .، ما يوفّر للفكرة القومية ولفكرة الوحدة العربية شرعيتها.

ثانياً: في تاريخ الفكرة القومية العربية

شأن كلِّ فكرةٍ سياسية، للفكرةِ القومية العربية تاريخ: تبلورتْ فيه

---

(٨) هذه واحدة من أطروحات نديم البيطار التي سنخصّص لها فصلاً في هذا الكتاب.

وتطوَّرت واكتسبت معنىً في كلّ لحظةٍ من لحظاته تَعَزَّز به مفهومُها أوِ اغتنى أو تَعَدَّل. لا سبيلَ إلى الحديث، باطمئنانٍ علميّ، عن فكرةٍ قوميةٍ جامعة واحدة وثابتة حتى لو حاولنا تسييج هذه التسمية بالقول إنّ وراء التنوُّعات والتمايُزات السائلة ثوابتَ لا يَلْحقها التغيُّر. مَنْ يفترض ذلك يتجاهل ـ أو ربّما لا يُدْرك ـ أن الثوابتَ نفسَها تزيدُ وتتراكمُ مع الزمن كلما استجدَّتْ شروطٌ وأوضاع تفرض ذلك. مواجهة المشروع الصهيوني ـ مثلاً ـ لم تكن من ثوابت الفكر القومي العربي في أوائل القرن العشرين، لأن هذا المشروع لم يكن حينَها قد فَرَضَ نفسه بما هو تَحَدٍّ مصيريٌّ. غير أنها صارتْ ـ منذ الأربعينيات وخاصة منذ قيام «إسرائيل» في العام ١٩٤٨ ـ من ثوابت ذلك الفكر والحركة السياسية التي مثَّلَتْه. ولك أن تقولَ الشيءَ نفسَه عن الفكرة الديمقراطية التي لم تكن من ثوابت المشروع القوميّ العربيّ في سنوات الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين الماضي، لأسبابٍ موضوعية وذاتية ليس هذا مقامُ التفصيلِ فيها، بينما أصبحت كذلك منذ عقد الثمانينيات حين فرضَتِ الفكرةُ الديمقراطيةُ نفسَها على الجميع. . .

نصطدم كثيراً بهذه المشكلة ـ وهي معرفية ـ كلما كنَّا في مَعْرِض التعريف: تعريف فكرةٍ أو نظريةٍ أو مفهوم. يميل البعضُ منّا، في هذا الحال، إلى اطِّرَاحِ التاريخِ والتطوُّرِ والمُتَغَيِّرِ من الحسبان، والذهاب بعيداً في التعميم والتجريد بدعوى البحث عن «الماهية». أمَّا بعضٌ آخر، أكثرُ حذراً من الزاوية المنهجية والمعرفية، وأكثر تشبُّعاً بالحسِّ التاريخي (= من دون أن يفقد حاسَّة الفكر التجريديّ. . . الفلسفيّ)، فلا يَحِيدُ عن الاعتقاد بالحاجة إلى وعي الأفكار في **تاريخيتها**، أي في سياق ما يطرأ عليها من تحوُّلاتٍ في الدلالة والمعنى نتيجةَ فعل قوانين التاريخ والواقع في البُنى الذهنية والثقافية. ينتهي المَيْلُ الأوّل إلى تعريفٍ للفكرةِ متعدِّدِ الوجوه: من تعريفٍ فلسفيّ ميتافيزيقيّ إلى تعريفٍ بنيويّ. أمّا المَيْل الثاني، فيمكنه أن يكون متنوِّعَ العناوين: تاريخانيّاً، ماركسيّاً، تَطَوُّرِيَّانيّاً، نسبويّاً، نقديّاً. . . إلخ، لكنه في حالاته كافة يَحْرِص على أن لا يرى الأفكار كائنات مغلقة على نفسها، أو ماهيات ثابتة ونهائية.

في وُسْع أيٍّ منّا أن يتحدث ببعض التعميم عن الفكر الليبراليّ الغربيّ مُطْمَئِنّاً إلى أنه فكرٌ قابلٌ للتعيين من خلال جملةِ مبادئ ومقدّمات يُفْتَرَض أنها

ثابتة فيه، أي تقع منه موقع «الماهية». والحديث هذا مشروع كمشروعيةِ الحديث ـ بلغةِ التعميم عينِها ـ عن فكرٍ ماركسيّ أو ماديّ تاريخيّ. غير أنه لا يكفي لإضاءةِ الموضوع الذي يتناوله ذلك الحديثُ العامّ أو المتوسّل لغة التعميم ومفرداتها، ولا يشارف حدود العِلْميّة والدقة المنهجية، لأنه ـ بكل بساطة ـ أسيرُ فكرةِ **الجواهر والماهيات**، أي أيضاً يعاني قصوراً حاداً في الحِسّ التاريخي. فالليبرالية والماركسية، وإن كانتا فلسفتين في الاجتماع والسياسة والاقتصاد تنطويان على رؤىً متماسكة للمجتمع والدولة والإنتاج والإنسان تتقاسَمُ الإيمانَ بها أجيالٌ من المفكرين والمثقفين، إلاّ أنهما لَيْسَتَا ـ في الوقتِ عينِه ـ عنوانيْن عامَّيْن جامعيْن نملك أن نضع تحتهما الأفكار كافة بذريعة ما بينها من مشتَرَكات. ولعلّ تاريخ الفكرتيْن والنظريتيْن تَيْنِك يشهد بوجاهة ما ذهبنا إليه.

ليبرالية القرن السابع عشر غير ليبرالية القرن الثامن عشر، وهُمَا معاً مختلفتان عن ليبرالية القرن التاسع عشر، بل نحن نعثر على الاختلاف الشديد بين صور التعبير عنها في القرن نفسِه. إذْ على ما بين لحظاتها الفكرية من تشابُهات في النظر إلى مسائل السياسة والاجتماع (الدولة، السلطة، الحرية، الفرد، الدستور، النظام التمثيلي. . .)، فهي لا تَقْبَل الجَمْعَ بينها تحتَ العنوانِ ذاتِهِ من دون مُمَايَزَةٍ منهجية ونسبيَّةٍ في الأحكام. إن تأليه الدولة ومديح فضائل المَلَكية المطلقة عند توماس هوبس، لَيْسَا مناصرة جون لوك للنظام السياسيّ المدني الحديث القائم على الاتفاق لا على استبداد المَلِك، ولَيْسَا دفاع مونتسكيو عن دولةٍ محكومة بالقانون وموزَّعةَ السلطة، ولا دفاع جان جاك روسو عن دولةٍ قائمة على المواضَعَة والعقد الاجتماعي. والحرّيةُ التي لا تقوم إلاّ بالدولة ولا تتحقَّق إلا في نطاقها، كما عند هيغل، غير الحرّية التي لا تنشأ إلاّ في سياق صراعٍ مع الدولة كما عند جون ستيوارت مِيل.

إنّ أيةَ فكرةٍ من هذه الأفكار كان لها ما يبرِّرُها من معطيات محيطها ولحظتها التاريخيَّيْن. وراء تأليه الدولة والحكم الملكيّ المطلق تجربة الحرب الأهلية الإنكليزية وانفراط الأمن الاجتماعي. ووراء التشديد على الحكم المدني وتوزيع السلطة تجربة إخفاق الملكيات المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ووراء ربط الحرية بالدولة وعقلنتها تَمَثُّلٌ (= هيغلي) لقيم الثورة

الفرنسية. ثم إن إخفاق تجربة الدولة الحديثة ـ وريثة الثورة الفرنسية ـ في الوفاء للقيم الليبرالية وحماية الحريات وحقوق الفرد وراء العودة بفكرة الحرية إلى صورتها الفردية المُطْلَقَة المتحرِّرة من قيود الدولة. وغنيٌّ عن البيان أن لهذه التغيُّرات والتحوُّلات في دلالات المفاهيم وفي الرهانات الليبرالية «أسباب نزول» يمتنع فهمها من دون النظر في هذه الأسباب.

مثل الليبرالية، لا يجوز الحديث عن الماركسية بالجَمْع تحت عنوان المُشْتَرَك النظريّ المجسَّد في «مبادئ» ثابتة. ماركسية القرن التاسع عشر غير ماركسية القرن العشرين: الأولى ماركسية الرأسمالية الصناعية القائمة على المنافسة الحُرّة، والثانية ماركسية الرأسمالية الامبريالية القائمة على الاحتكار. وماركسية ماركس النظرية غير ماركسية لينين السياسوية أو ماركسية ماو تسي تونغ الشعبوية. والماركسية الاقتصادوية للقرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين غير ماركسية غرامشي المنتبهة إلى أثر العوامل الثقافية والايديولوجية في الاجتماع السياسي. وماركسية لوكاتش التاريخانية غير ماركسية ألتوسير البنيوية وغير ماركسية هربرت ماركيوز المراجِعَة للأسس. وماركسية ديكتاتورية الپروليتاريا والعنف الثوري اللينيني غير ماركسية التطوّر الديمقراطي في الشيوعية الأوروبية. . . إلخ. بين هذه الماركسيات فروق نظرية لا تقبل الإغضاء عنها، هي عينُها الفروق بين لحظاتها التاريخية والفكرية التي مرَّت بها: لحظة الانتقال الحاسم من عصر الرأسمالية التنافسية إلى عصر الامپريالية؛ ولحظة الانتقال الحاسم من عصر الوضعية والنزعة التطورية إلى البنيوية والانثروبولوجيا والتحليل النفسي، ثم لحظة الانتقال من حقبة النازية والفاشية والكُلاَّنية الستالينية إلى حقبة الديمقراطية الجديدة. في كل لحظةٍ من هذه اللحظات، التاريخية والفكرية، تصطبغ الماركسية بصبغةٍ تلائِم ظروفها الجديدة.

تستطيع أن تقول الشيءَ نفسَه عن الفكر الإسلاميّ قديماً وحديثاً. ليس يَجوزُ اختزال تنوُّعاتِ أطيافه وتبايُنات مدارسه ومقالاته تحت عنوان الجامع الإسلاميّ. أحمد بن حنبل ليس أبا حنيفة في الفقه وأصوله، والإثنان ليسا ابنَ حزم في ظاهريته. وفقه هؤلاء جميعاً ليس فقه الإماميّة والإباضية والزيدية. والأشعري أو الباقلاني في العقيدة ليس النَّظَّام أو القاضي عبد الجبار في العقيدة (= الكلام). وأبو حامد الغزالي ليس أبا الوليد بن رشد في الموقف من العقل.

وابن تيمية أو ابن القيّم أو القرافي ليسوا محيي الدين ابن عربي في موضوع الحقيقة والنصّ. وسياسة الفارابي غير سياسة الماوردي وأبي يَعْلى... إلخ. ثم إن أفكار محمد عبده وخير الدين التونسي وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا وعلاّل الفاسي ـ بل وحتى حسن البنّا ـ غير أفكار سيّد قطب ومحمّد قطب وعبد السلام فرج وعبّود الزمر وسعيد حوّى وعمر عبد الرحمن في السياسة. وآراء الشيخ عبد الرّازق والشيخ عبد الحميد بن باديس في الخلافة غير آراء الشيخ بخيت ومعاصرين من مشايخ الأزهر. ورأي آية الله الخميني في الولاية السياسية لرجال الدين (= ولاية الفقيه) غير رأي آية الله محمد مهدي شمس الدين القائل ـ على طريقة العلاّمة النائيني ـ بولاية الأمّة على نفسها... إلخ. الفواصلُ بين هؤلاء والتمايُزات إنّما تُدْرَك من طريق التمييز بين لَحْظَاتِ التعبير عنها، وهي لحْظات تاريخية وفكرية في الآن نفسه.

يَصْدُقُ هذا، أشدَّ ما يصْدق، على الفكر القوميّ العربيّ. يمكن لأيِّ باحثٍ فيه أن يَعْثُر على الجوامع والمُشْتَرَكات بين لحظاته وأجياله الفكرية المختلفة والمتعاقبة منذ نهايات القرن التاسع عشر حتى اليوم: التشديد على العروبة بما هي رابطة لغوية، ثقافية، حضارية، جامعة مؤسِّسَة لشخصية الأمَّة؛ التشديد على دورٍ ما للإسلام في تكوين الأمَّة العربية وتزويدها بوعيٍ ذاتيّ؛ التشديد على حق الأمّة العربية في مواجهة التجزئة وتحقيق الوحدة القومية... إلخ. غير أن هذه العلاقة الأفقية التي تنسُج صلات التواشُج والتداخل بين لحْظات الفكر القوميّ العربيّ ومقالاته ليست تكفي كي تَحْجُبَ عن الناظر في جغرافيته مشهدَ التنوُّع الفكريّ الفسيفسائي فيه؛ حيث تذهب التبايُنات في الأفكار والرؤى بين مفكّريه ومدارسه حدوداً تَحْمل على الظَّنّ بأنَّا لسنا بإزاء خطابٍ قوميّ عربيّ واحد متجانس بمقدار ما نحن بإزاء خطابات متعدّدة في مسائل العروبة والأمَّة والقومية والوحدة العربية. وفي المُكْنِ بيانُ الأسباب الحاملةِ على مثل هذا الظّنّ من طريق بيان جهاتِ القولِ المختلفة في المسائل تلك بياناً تمثيليّاً ومقتضَباً.

شَغَلَتِ القوميين العرب علاقةُ العروبة بالإسلام اتصالاً وانفصالاً منذ نهايات القرن التاسع عشر. لم يكنِ الأفغانيّ قوميّاً عربيّاً، بل هو لم يكن عربيّاً (= من حيث «الأصول») ما خَلاَ باللسان، لكنه أوَّلُ من دشَّنَ التفكير في هذه العلاقة وأقامها على التوافُق والتلازُم. وقد أخذ عنه محمد رشيد رضا الفكرةَ

ذاتَها بعد أن أَيِسَ من الفكرة العثمانية وجامعتها الإسلامية، فيما ذهبَ بها الزهراوي إلى مدىً من الوضوح أبعد[٩]، ثم أتى ميشيل عفلق ـ من الجيل القومي الثالث ـ يشدِّد عليها معادلةً ماهويةً غيرَ قابلةٍ للفَصْل والفَصْم ليقيم عليها مشروع «حزب البعث». لكن العلاقةَ هذه (بين العروبة والإسلام) لم تكن كذلك عند مفكّرين قوميين آخرين من الجيلين الثاني والثالث. فرابطةُ العروبة غير رابطة الإسلام في ما يرى ساطع الحصري، وبعده، قسطنطين زريق. وعلى الرغم من أنهما شاطَرَا غيرَهم من القوميين ـ مثل محمد عزة دروزة وزكي الأرسوزي وميشيل عفلق ـ رؤيتهم لدور الإسلام ورسوله الكريم في إطلاق دينامية توحيد العرب وتزويدهم بمشروعٍ تاريخيّ، إلاّ أنهما شدَّدا على مفهومٍ للأمَّة والقومية يقوم على الفعل الحاسم لروابط اللغة والتاريخ والثقافة ولا يَلْحَظ مكانةً كبرى لعامل الدين. وهو عينُه ما أخذ به رموزُ الجيل القوميّ الرابع (ياسين الحافظ على نحوٍ خاص)، ناهيك بمن تناولوا مسألة العلاقة هذه من مواقع غير إسلامية مثل نجيب عازوري وإدمون رباط وآخرين.

وشَغَلَتِ القوميين العرب مسألة العلاقة بين الأمّة والدولة: مَن يؤسِّس الآخر ويحدِّدُه؟ ولم يَكُنِ الرأيُ فيها واحداً، كما لم يكن كذلك في المسألة السابقة. فالذين شغلتهم مسائل الثقافة واللغة والتاريخ والدين وشدَّتْهُم كثيراً فكرةُ الماضي المرجعيّ للعرب في حقبة الإسلام الظافر، ظلّوا متمسّكين بفرضية الاستمرارية التاريخية للأمّة، وظلّوا يروْن في الاستمرارية تلك ثمرة لفعل عوامل الثقافة واللغة، والأهمّ من ذلك بالنسبة إليهم أن الأمَّة استمرَّت متمتعة بالوجود الناجز وإنِ اختلفوا في مقدار ما كان للدين من أثرٍ في حفظ ذلك الوجود. وعليه، إذا كان من مشكلةٍ تعانيها هذه الأمَّة ففي أنها لم تنجح بعد في إقامة دولتها القومية. ومع أن غياب كيانها السياسيّ القوميّ لا يغيّر من حقيقة أنها أمَّة، إلاّ أن إقامتَها هذا الكيان هو من مقتضيات قوتها وفاعليتها ومشاركتها في صناعة التاريخ. وهكذا فالأمّة سابقة للدولة في الوجود، وهي من يؤسّس تلك الدولة ويمنحها «الماهيةَ» القومية. أما الدولة، فلا تملك ما تضيفه

---

(٩) يقول عبد الحميد الزهراوي: «إننا معشر العرب في الشرق والغرب شيء واحد. وصيرورة العثمانية جامعة للعثمانيين عامة لا تمنع أن يحب كل جماعة منهم جماعته الخاصة، بل يجوز أن يحبّوها ويتعصبوا لها». انظر: عبد الحميد الزهراوي، **الأعمال الكاملة**، إعداد وتحقيق عبد الإله نبهان؛ جمعه وحققه جودة الركابي وجميل سلطان، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ٢٠، ٤ ج (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٦)، ج ٣: **مقالات الحضارة**، ص ٢٩.

من «ماهيةٍ» للأمَّة. نجد صوراً من التعبير مختلفة عن هذه الفكرة في كتابات الزهراوي، والأرسوزي، ودروزة، وعفلق، و ـ خاصة ـ ساطع الحصري وبعض تلامذته المعاصرين. في المقابل، انشغل قوميّون آخرون بمسألة الوحدة والدولة القومية أكثر من انشغالهم بمسألة الأمّة، فكانت إشكاليتهم، لذلك السبب، **سياسيّة واجتماعية** أكثر منها أنثروپو ـ ثقافية. وكان في جملتهم ـ على تبايُنٍ في المرجعيات الفكرية ـ قسطنطين زريق ونديم البيطار وياسين الحافظ وإلياس مرقص.

وليس من شكٍّ في أن بين هؤلاء وأولاء من المنشغلين بمسائل الأمَّة والقومية والوحدة تمايُزاتٍ في الفكر والنظر والمرجعية المعرفية لا حصر لها: فمنهم القوميُّ الايديولوجيُّ الذي تحوَّلتْ معهُ القوميةُ إلى **عقيدةٍ سياسية** (= ساطع الحصري)؛ ومنهم القوميُّ الصوفيُّ الذي تحوَّلتْ مَعَهُ إلى **حقيقةٍ مطلقة** (= ميشيل عفلق)؛ ومنهم القوميُّ الليبراليّ الحريص على ألاَّ ينقلب العداء القوميّ للاستعمار ـ وهو عنده عداءٌ مشروع ـ إلى عداء للقيم الثقافية والاجتماعية الغَرْبية (= قسطنطين زريق)؛ ومنهم القوميّ الإسلاميّ الذي تتجاور عنده العروبة والإسلام، الأمَّة والمِلّة، فلا يَنْفَكَّان أو ينفصلان (= محمد عزة دروزة، محمد أحمد خلف الله وإلى حدٍّ ما عبد العزيز الدوري)؛ ثم منهم القوميّ الماركسيّ الذي تتلازم الوحدة في وعيه مع الاشتراكية (= ياسين الحافظ، إلياس مرقص). وقد يكون فيهم السياسيُّ القائمُ على مؤسَّسَةٍ حزبية قيامَ المنظِّر والقائد (= عفلق)[(١٠)]، والأكاديميُّ المستقل (قسطنطين زريق، نديم البيطار، عبد العزيز الدوري...)، والمفكّر المناضل (= ياسين الحافظ، عصمت سيف الدولة، إلياس مرقص...)، والمتأرجح بين مخاطبة الشعب ومخاطبة السلطة (= ساطع الحصري)...؛ وبالجملة، تتعدَّدُ صُوَرُ المثقف القوميّ بتعدُّدِ وتبايُنِ **ظرفياتِ خِطابه، ومرجعياتِ** تفكيره، وأنماطِ صِلاَتِهِ بالمجتمع والدولة، ونَوعِ الإشكاليات التي ملكتْ عليه نفسَه والاهتمام.

غير أنَّ الأدْعَى إلى الانتباه في هذا المَعْرِض **أَثَرَ الظرفيةِ** التاريخيةِ والسياسةِ في **صَوْغ** الخطاب القوميّ أو **تكييفه** على هذا النّحو أو ذاك. إذِ الحديثُ في الخطاب هذا إنّما مدارُهُ على خطابٍ استغرق من الزمان قريباً من قرن: زيادةً أو نقصاناً. وهذه فترة زمنية ليست قليلَةَ شأنٍ في سيرةِ أمَّةٍ ومجتمعاتٍ وفكر. فلقد

---

(١٠) إذِ الحزب عند ميشيل عفلق «أمّة مصغَّرة». انظر: عفلق، **في سبيل البعث**، ص ١٥٥.

وَقَعَ فيها من الواقعات الكثير الذي لا يَقْبَل رَصْفاً تحت عنوانٍ واحدٍ جامع. ومن واقعاتها أن مشهد الوطن العربيّ تغيَّر كيانيّاً على نحوٍ دراماتيكيّ، وأن محيطَهُ الاقليميّ والعالميّ شَهِدَ من التحوُّلات العميقة ما أَلْقَى بآثاره عليه: إنْ سلباً (وهو القاعدة) أو إيجاباً (وهو الاستثناء)؛ وأن أحكام ما تبدَّلَ في ساحةِ السياسة انعكَسَتْ آثاراً على الفكر فَفَرَضَتْ عليه نوعاً من التكيُّفِ مع المتغيِّراتِ مُنَاسِب. وعلى ذلك، يتقرَّر عندنا أنَّ النظر في التراث الفكريّ والايديولوجيّ القوميّ المعاصر، وتحليلَ مضمونه، وجلاءَ إشكالياته، إنما يَقَعُ على أمثلِ نحوٍ كلّما نُظِر إليه **في تاريخيَّته**، وحُرِصَ على رَبْط الخطاب بظروفه التي فيها نَشَأَ وصِيغَتْ مفرداتُه، ورُوعِيَ في النظر إليه ما بين موضوعاته وإشكالياته والواقع الموضوعيّ من صلةٍ تفرضها أحكام الواقع ذاك.

نملك أن نُدْرِك على نحوٍ أفضل ـ في ضوء هذه النظرة التاريخية اليَقِظة إلى الموضوع ـ أن تاريخيةَ الخطاب القوميّ العربيّ هي ما يفسِّر لماذا كانت موضوعاتُه وإشكالياتُه متعدّدة، ولماذا تباينتْ واختلفت مِن زمنٍ سياسيٍّ إلى آخر. ذلك أن تاريخيةَ الخطابِ تلك ليست بشيءٍ آخر غيرَ **صُوَرِ تَفاعُلِ الوعي القوميّ العربيّ** مع الأوضاع السياسية الموضوعية والمحيطة. وإذا أمكن تحقيبُ ذلك الخطاب إلى **لَحْظَاتٍ فكرية وإشكالية** متباينة ومتعاقبة منذ قرن، والتمييزُ بينها من حيث الموضوع والمفردات والرهانات الايديولوجية، فَلأَنَّ تلك اللحظات الفكريةَ نفسَها تُرَدُّ إلى أسبابٍ تاريخيةٍ صَنَعَتْها.

مرَّتِ الفكرةُ القوميةُ العربية **بأربع** لحْظَاتٍ فكرية منذ مطالع القرن العشرين، واجهتْ في كلِّ واحدةٍ منها تحدِّياً خارجيّاً رئيساً، أَخَذَ منها معظم الاهتمام والوقت، وطَبَعها بطابعه الخاص. تميّزتِ اللحظة الفكرية **الأولى** بالتركيز الشديد على **إشكالية الهويَّة**، ومن ذلك الاهتمامُ الكبير الذي حَظِيت به مسائلُ الأمَّة، والعروبة، ومصادر التكوين القوميّ من لغةٍ وتاريخ وعقيدة. . . إلخ. وتميَّزتِ اللحظة **الثانية** بالتركيز على **إشكالية الوحدة** القومية مُتَخَلِّلَةً أحياناً فكرة **الاستقلال الوطني**، وفي جملة ما حَصَل الانشغال به مسائل التجزئة والاحتلال الأجنبي. ثم تميَّزتِ اللحظةُ **الثالثة** بميلاد **إشكالية الأمن القوميّ**، ومن علاماتها الاهتمام الكثيف بالصراع العربي ـ الصهيوني في الخطاب القومي. أما اللحظة **الرابعة**، فطبعها المَيْل المتعاظم نحو الانشغال **بإشكالية الديمقراطية**.

لكلِّ إشكاليةٍ من إشكاليات الفكر القوميِّ الأربع «أسباب نزول» سياسية

وموضوعية[١١]. وراء مسائل الهويّة والعروبة سياسات **التتريك**. ووراء فكرة الوحدة والاستقلال الوطني **التجزئة الاستعمارية والاحتلال الأجنبي**. ووراء فكرة الأمن القوميّ العربيّ **الخطر الاستراتيجي للمشروع** الصهيوني ودولته («إسرائيل»). ثم وراء الفكرة الديمقراطية **النظام الاستبداديّ العربي**. وهكذا، لا تَقْبَل الفكرةُ القوميةُ العربية قراءةً صحيحة إلا متى كانت هذه قراءة تاريخية، أي قراءة تتوسَّل **التحقيب** التاريخي ـ والفكريّ ـ للفكرة القومية في لحْظات تطوّرها المفصلية التي طَبَعَتْ مَسَارَهَا فيها تحدياتٌ حملتْ عناوين **أربعة**: العثمانية الطورانية، الاحتلال الاستعماري، الكيان الصهيوني، النظام العربيّ الاستبدادي.

(١١) سنتناول ذلك بقليل من التفصيل في الفصل الثاني.

الفصل الثانــي

فكرةٌ وأربعُ إشكاليات:
محاولةٌ في التحقيب

أولاً: في رابطتَي العروبة والإسلام

إذا تَرَكَ المرءُ جانباً تلك السابقة الثقافية التي مثَّلتْها نهضةُ الشعور العربي في مواجهة الفرس في مُعْتَرَكِ ما عُرِفَ باسم **الشعوبية**، والتي حصل في نطاقها قَدْرٌ من التَّمَايُزِ والمُبَايَنةِ بين رابطةِ الجنس ورابطةِ الدين: في لحظةٍ سياسيَّةٍ (= عبّاسية) حَمَلَتْ توازُناتُها الآيِلَةُ إلى اختلالٍ على التنافُسِ بين الأقوام والمباهاة بالمواريث...، فإن المرءَ إيَّاه لا يكاد يَعْثُر على شَكْلٍ من التّقابُل أو الانفصال بين العروبة والإسلام، في الثقافة والفكر والاجتماع، قبل نهايات القرن التاسع عشر. فالذي انتهى إلينا من الموروث المكتوب في شؤون الدين والسياسة والحياة، من العهد الإسلاميِّ الوسيط، لم يكن ما خلا سابقة الشعوبية تلك ـ ينطوي على أيِّ لونٍ من ألوان التمييز بين العروبة والإسلام، على الأقل بالنسبة إلى العرب والمسلمين وقسمٍ كبير من المسلمين غير العرب (أصولاً) ممَّن تَعَرَّبوا.

كان للمماهاةِ بينهما (العروبة والإسلام) ما يبرِّرُها عند العرب المسلمين ابتداءً والمسلمين من غير العرب تالياً. فالأوَّلون يدركون أن شأنَهم ما كان في التاريخ إلا بالإسلام ومن طريق رسالته ومشروعه؛ ولغتُهُمْ ما بَاتَ لها سلطانٌ

كونيّ إلاّ بسلطان القرآن الذي بها نَزَل؛ وثقافتُهم إنما فَشَتْ في العالم محمولةً على الرسالة، ناهيك بأنهم ما أقاموا دولاً وحَكَموا قسماً من العالم إلاّ باسم الإسلام وإنفاذ تعاليمه. والذين دانوا لهم من الشعوب والأمم، تالياً، وسلَّموا لهم بالحقِّ في الرّياسة والقيادة، إنّما أسْلَمُوا لهم أَزِمَّةَ أمورهم بوصفهم أهلَ الرسالة الأُول، ولأنّ الرسول الكريم منهم ولغةَ القرآن لسانُهم، ومَهْدَ الدعوة مَوْطنُهم، وأرضَ الهجرةِ من ديارهم، وصحابةَ الرسول من نَسْلِهم، وجيشَ الدعوةِ في البواكيرِ منهم، والفَتْحَ حَصَل بأيديهم..! وكما وَجَدَ العربُ في الإسلام ماهيةً لهم أبْعَدَ أثراً من ماهيةٍ صغيرةٍ يوفِّرها لهم الاعتصابُ القبليّ، وجد غيرُ العرب فيه ـ ممَّن أسلموا ـ ما هيةً تحرِّرُهم من الشعور بماضي جماعةٍ أقواميةٍ تَلاَزَمَ في الذاكرة مع الكُفْر أو الشِّرْك أو الوثنية أو ما في معنى هذه جميعاً وهكذا بمقدار ما كان في وُسْع الإسلام أن يدفع العرب إلى نسيان ما قبل إسلامها من عصبيةٍ وهويِّة قائمةٍ على رابطةِ الدّم، كان في وسعه أن يَدْفَع غيرَ العرب ممّن أسلموا ـ إلى نكران ما كان لهم قبل إسلامهم من روابطَ شَكْلاً ما من النّكران.

ما بدأ التمييزُ بين الرابطتين يستقر في الوعي العَربيّ إلاّ في العقد الثاني من القرن العشرين وإن كانت مقدّماتُه ظهرت في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر وفي مطلع القرن العشرين. أمّا الأسباب، فعديدةٌ متنوّعة ومتبادلة الأثر؛ منها ما هو خارجيّ ومنها ما هو داخليّ وفي نطاقها ما ينتمي إلى السياسة وما ينتمي إلى الاجتماع والثقافة. وليس التشديدُ على واحدٍ منها أو بعضٍ دون آخر ممّا يستقيم به فَهْمٌ صحيح للظاهرة أو ممّا يوفّر للتحليل مادَّتَه الكاملة؛ ذلك أنه بمعزلٍ عن أخْذِ تلك الأسباب مجتمعةً، أعني في كلّيتها وترابطها، فإن المَرْءَ لا يَأمَنُ مَزِلَّةَ القدم وهو يخطو في حقلها المتشعِّب المركَّب. ولسنا نَرُومُ هنا الوقوفَ، بالإفاضة والتفصيل، على تلك الأسباب كافة، ووَجْهِ الترابُط بينها والتَّخَلُّلِ (= وإنْ كان ذلك ممَّا يستحق البحث والدراسة)، ولكنَّا نكتفي بالإشارة الوميضة إلى **ثلاثةٍ** منها متداخلةِ التكوين متضافرةِ الأثر:

أوَّلُها أن فكرةَ القوميةِ ازدهرتْ في القرن التاسع عشر على أوْسع نطاقٍ عالميّ في امتداد نجاحات أمم أوروبا في إقامة الدولة القومية الحديثة. ولم

يكن اقترانُ النهوض القومي بهذه اللحظة من التاريخ الإنساني من المصادفات، وإنما لأن شروط ذلك النهوض لم تتوفر إلاّ في هذا القرن: التوسُّع الرأسمالي في المراكز الأوروبية وما نَجَمَ منه من توسُّع للسوق وإدماج المراكز (الإمارات والمدن الكبرى) للأطراف الصغرى. كان التوحيد القومي موضوعيّاً ومستنداً إلى ديناميات التوحيد الاقتصادي في المقام الأول. وما أغنانا عن القول إن معاينة الجماعة العربية ـ داخل الامبراطورية العثمانية ـ لتفكك الامبراطوريات متعددة التكوينات الإثنية، مثل الامبراطورية النمساوية والعثمانية، وازدهار حركات الانفصال القومي، وجنوح الأجزاء المقسَّمة داخل البلد الواحد (= ألمانيا، فرنسا، إيطاليا. . .) إلى الاتحاد في دولةٍ قومية واحدة. . .، كان له الأثر الكبير في تنمية الشعور بالانتماء إلى أمَّةٍ واحدة متمايزة الشخصية عن أممٍ أخرى تُقَاسِمُهَا الانتماء إلى نفس المِلّة، وبالتالي في رسم خطوط التمييز بين العروبة والإسلام.

و**ثانيها** أن التحوُّل الذي طرأ في علاقات الجماعة التركية الحاكمة بالجماعات الأخرى الشريكة معها داخل إطار الدولة العثمانية، في الهزيع الأخير من الامبراطورية وخاصة منذ صعود «الاتحاد والترقي»، أحدث نتائج سياسية كبرى كان منها أن مطالب الإصلاح والمساواة واللامركزية لم تَعُد تكفي القيادات العربية لضمان مصالح الجماعة العربية في الدولة الجامعة، وأن السعي نحو الانفصال القومي بات خياراً لا مهْرب منه بعد إذ انفلتت النزعةُ الطورانية من كلِّ عِقال، وبلغت سياساتُ التتريك حدوداً لا تُطاق.

و**ثالثها** أن تطوّراً اجتماعيّاً وثقافيّاً حثيثاً قاد إلى نموّ مصالح عربية محلية في إطارٍ لامركزي ـ لم يكن على كل حال شاملاً ـ حملتْ معها إغراء الانفصال، مثلما قاد إلى ميلاد نخبة قومية عربية في امتداد تأثيرات الفكر الحديث وميْل الجماعات والبيئات العربية المسلمة إلى التمسُّك برابطةٍ لا يكون الدين من أساساتها الرئيس. ولقد أتى هذا كلُّه معطوفاً على واقعة انهيار العلاقات الداخلية بين مكوّنات الامبراطورية العثمانية في أعقاب صعود الفكرة القومية الطورانية وجنوح القوى التي تعبّر عنها في السلطة لهضم الحقوق القومية للجماعة العربية.

اجتمعت أسبابٌ عديدةٌ، إذن، لإعادة إقامةِ الصلة بين رابطتَي العروبة

والإسلام على مقتضى التمايز لا الانفصال (وإنْ كان ثمة مَن سَعَى في رؤيتهما منفصلتين أو متعارضتين). والأسباب هذه ما كانت طارئةً أو عارضةً بحيث يُظَنّ أن ارتفاعها قد يعيد رتْقَ ما فُتِق، وإنما هي من طبيعة تاريخية بالمعنى الذي يكون فيه التاريخيُّ بعداً من أبعاد التكوين أو التكوين المتجدّد في كل ظاهرة، أي بالمعنى نفسِه الذي كان فيه التداخل بين رابطتي العروبة والإسلام في العهد قبل الحديث ـ ولفترة ألفٍ وثلاثمائة عام ـ ظاهرة تاريخية لها ما يبررها. على أن النظرة التاريخية إلى علاقة التمايز بين الرابطتين ينبغي أن تأخذ في الحسبان السياقات التاريخية والاجتماعية والجغرافية التي تبلورت فيها من دون تعميم إسقاطي على سائر عالم العروبة.

ثانياً: حالة المغرب العربي

التشديد على تاريخية الصلة بين رابطتَي العروبة والإسلام في العصر الحديث أمرٌ في غاية الضرورة والأهمية لإدراك هذه الصلة في صورها التاريخية المختلفة، وعدم الانزلاق إلى تعميم وجْهٍ واحدٍ منها على الأخرى كافة وافتراضِهِ واحداً؛ وهو الغالب على النظر إلى المسألة في الفكر القومي العربي. إذِ الصلةُ هذه ما كانت واحدةً في البلاد العربية كافة بسبب اختلاف الظروف وشروط التكوين الاجتماعي في كل بلدٍ أو منطقة جغرافية متجانسة أو متشابهة البُنى والمعطيات التاريخية. فهي في بلاد المشرق العربي غيرُ ما هي في المغرب العربي وإقليم النيل (مصر والسودان) والجزيرة والخليج العربيَّيْن. وإذا كانتِ الروايةُ السائدة عن هذه الصلة غيرَ ذلك، فليس لفشُوِّها وسيادتها أن يَأْخُذَانَا عن حقيقةِ جزئيتها ومحدوديتها كرواية، ولا عن الحاجة إلى قراءتها في حدودها النسبية قراءةً تقترن، في الوقتِ عينِه، مع جَهْدٍ علميٍّ آخر لإعادة إدراك العلاقة بين الرابطتين إدراكاً أشمل وأوسع من إطاره المحدود والنسبيّ الذي دار فيه واستقر عليه خلال قرنٍ من الزمن.

لم تَقُمِ الصلةُ بين العروبة والإسلام في مجتمعات المغرب العربي الحديث على النحوَ الذي قامت عليه في بلدان المشرق العربي في بدايات القرن العشرين الماضي؛ فما كانت صلةَ تمايُزٍ وانفصال وإنما صلة **ترابُطٍ**، وأحياناً صلةَ تداخُل. ومردُّ الاختلاف بينهما في الصلة إلى الاختلاف في **شروط التكوين**

ومعطيات التاريخ السياسي[1]. فما كان سبباً في ذلك التمايز في بلدان المشرق العربي (= في سورية الكبرى بالتحديد) لم يكن له من وجود في الفضاء التاريخي، الاجتماعي والثقافي والسياسي، لبلدان المغرب العربي، ممّا انعدم معه قيامُ الصلةِ بين الرابطتين على مقتضى التمايُز ذاك.

ثلاثةٌ من الأسباب التاريخية ـ على الأقل ـ تفسِّر ظاهرة عدم التمايز بين العروبة والإسلام في بلدان المغرب العربي:

أوّلها أن قطرين منها (المغرب، موريتانيا)[*] لم يخضعا للحكم العثماني ولم تكن لهما حساسية تجاه التّرك والتتريك بعد إذْ صار أمرُهُ فاشياً في الولايات العربية الخاضعة للامبراطورية العثمانية. كما أن قطرين آخريْن (الجزائر، تونس) سقطا في قبضة الاحتلال الاستعماري الفرنسي (١٨٣٠، ١٨٨٣) بزمنٍ طويل عن بدء نشوء الاحتكاك العربي ـ التركي عقب ميلاد النزعة القوميّة الطورانية في تركيا وبداية نشوء الفكرة القومية العربية كفكرة متمايزة عن الفكرة العثمانية. وهكذا إذا كانت فكرة العروبة قد نشأت في المشرق العربي في مواجهة سياسة التتريك كشكل من أشكال التمايز القومي عنها، فإن ارتفاع السبب (التركي، القومي الطوراني) في المغرب العربي أنتج علاقة أخرى مختلفة بين الفكرتين ـ العربية والإسلامية ـ في الوعي الجمْعيّ ولدى النخب.

و**ثانيها** أن مجتمعات المغرب العربي لم تعرف شكلاً من أشكال الوجود المسيحي فيها ما خلا في حالة المستوطنين الأجانب. أما الأهالي، فما كان في جملتهم جماعات اجتماعية مسيحية مثل مجتمعات المشرق العربي. وإذا كان المسيحيون العرب، في بلاد الشام خاصة، قد نهضوا بدورٍ كبير في مضمار التشديد على رابطة العروبة، التي تشدّهم إلى العرب المسلمين، وعلى وجوب تمييزها عن رابطة الدين (= الرابطة الإسلامية) التي لا يشكلون جزءاً منها، والتي يتخذها الأتراك ذريعة لاستمرار علاقة الاستتباع العربي للعثمانية، فإن خلوّ المجال الاجتماعي والديني للمغرب العربي من هذا التكوين لم

---

(١) انظر في هذا: عبد الإله بلقزيز، العربي مفضال وأمينة البقالي، **الحركة الوطنية المغربية والمسألة القومية، ١٩٤٧ ـ ١٩٨٦: محاولة في التأريخ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

(*) كانت موريتانيا (= بلاد شنقيط) جزءاً من كيان المغرب الأقصى التاريخي في ذلك الحين.

يُفْضِ إلى تمييز العروبة عن الإسلام ووضعها في مواجهته على نحو ما حصل في المشرق.

و**ثالثها** أن بلدان المغرب العربي لم تعرف عمليةَ التمزيق ذاتها التي عرفَها المشرق العربي نتيجة التجزئة الكيانية الاستعمارية التي قسمته إلى كيانات ودويلات صغرى، خاصة في بلاد الشام. ولقد كانت التجزئة واحدةً من المصادر الأساس لفكرة العروبة في بعدها القومي الوحدوي. وكان على العروبة في هذه اللحظة من تطورها، في المشرق العربي، أن تذهب أبعد في التمايز عن الإسلام لأنها ستكتسي مسحةً قوميةً أقوى من ذي قبل. وغنيّ عن البيان أن اختلاف أوضاع المغرب العربي عن المشرق العربي على هذا الصعيد بالذات رَفَعَ سبباً آخر من أسباب الممايَزة فيه بين العروبة والإسلام.

التشديد على **تاريخية** هذه الصلة، إذن، ضروريٌّ لفهم ظاهرة الاختلاف بين المجاليْن المغربي والمشرقي في علاقة كلّ منهما بالفكرتين والرابطتين. وليست التاريخية التي نعني سوى **شروط التطور التاريخي** الخاصة بكلّ من المجالين، والتي حاولنا الإلماح إلى بعضها. وليس من شكٍّ في أن بعضاً ممّا ميَّز أوضاع المغرب العربي عن المشرق يصْدُق على بلاد النيل وعلى أقطار الخليج العربي واليمن، ويعزّز الحاجة إلى إعادة بناء إدراك الصلة تلك ضمن رؤية أشمل تستوعب حقائق الدائرة الأوسع ـ جغرافيّاً وبشريّاً ـ في الوطن العربي. وهو الإدراك الذي لا سبيل إلى تجديد الفكر القومي من دون البناء عليه بوصفه إدراكاً تاريخيّاً وليس صناعة ايديولوجية لفرضيات قد تصدُق على الجزء دون الكلّ.

لعلّ سؤالاً يفرض نفسه ـ في هذا المعرض ـ ولم يتوقف عنده كثيرون: لماذا نشأت أحزاب قومية عربية في المشرق بينما هي لم تنشأ في المغرب ومصر والخليج واليمن؟

ربَّ معترض يقول، وماذا عن الناصرية وأحزاب البعث في تونس والجزائر وموريتانيا واليمن والخليج؟ والاعتراض وجيهٌ من وجه، لأن أحزاباً ومنظمات سياسية نشأت تحت هذه العناوين في هذه البلدان غير المشرقية. لكنه، من وجهٍ ثان، يتجاهل أنها كانت **فروعاً** للبعث أو لحركة القوميين العرب أو للطليعة العربية (الناصرية)، ولم تنشأ رأساً من فكرة قوميةٍ ذاتية. لقد كان أصلها في

المشرق وفروعها في المغرب والخليج. في المقابل، أنجبت هذه البلدان ما لا حصر له من الأحزاب الوطنية والإسلامية منذ عشرينيات القرن العشرين. أمّا السبب، فهو أن الفكرة الوطنية كان لها ما يبررها في وجه الاحتلال الأجنبي، والفكرة الإسلامية تبلورة في مواجهة النظام العلماني. أما الفكرة العربية فما نشأت حزبيّاً لأنها ما وجدْت نفسَها ـ كما في المشرق ـ في مواجهة الفكرة القومية التركية والفكرة الإسلامية. لذلك ظلت الفكرة العربية في المغرب العربي **فكرة ثقافية** في المقام الأول، **وجزءاً أصيلاً من المشروع الوطني والديمقراطي غير منفصلة عنه**؛ وهو ما حقَّق حولها إجماعاً وحالَ دون أن تكون الفكرةُ فكرة فريق اجتماعي وسياسي صغير في المجتمع.

* * *

لم تشكّل العلاقة بين العروبة والإسلام إشكالية في الوعي العربي (خاصة في المغرب العربي) إلاّ حين كانت تُطِلّ تحت عنوان مسألة الهوية. وهذه، مثلما هو معروف، من أمهات مسائل الفكر القومي العربي وإشكالياته.

ثالثاً: إشكاليات الفكر القومي العربي

القرن العشرون، في التاريخ العربي الحديث، هو قرن الفكرة القومية العربية بامتياز؛ فيه نضجت شروطُها الموضوعية، من احتلالٍ استعماريّ وتجزئةٍ كيانية واغتصاب صهيوني، وشروطها الذاتية، من تشبُّع بالفكر القومي الأوروبي وتنامٍ للطموحات الوحدوية، وفيه تبلورت أفكار الأمَّةِ والوحدة والأمن القومي. وليسٍ من شك في أن الفكر القومي العربي تهيَّأت له مقدماتٌ فكرية أسعفته في البناء عليها لصوْغ خطاب قوميّ جديد، وفي جملتها أفكار النهضة التي صاغها الإصلاحيون الإسلاميون والليبراليون التنويريون في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ولقد بَدَا واضحاً أنه ورث الكثير من ميراث لحظة النهضة وتنزَّل من تاريخها المعاصر منزلة ناطقٍ باسم المشروع النهضوي، حتى وإنْ كاد أن يختصر النهضةَ في الوحدة القومية.

على أن عبارة «الفكرة القومية» إذا كان لها أن تُحيل إلى وحدة الخطاب وعُمُومه وتمايُزه ـ بالتالي ـ عن سواهُ من الخطابات الفكرية والسياسية التي عاصرتْهُ، إلا أن ذينك الوحدة والعموم في خطاب الفكرة القومية لَيْسَا يَحْجُبان

حقيقة **التنوُّع الإشكالي** في ذلك الخطاب. فالقارئ في تاريخ الأفكار القومية العربية المعاصرة ـ منذ عشرينيات القرن العشرين ـ يلْحظ أن هذا الخطاب تداولَ **أربع** إشكاليات على الأقل وفكَّر فيها. وهي إشكاليات لم يخترعها، وإنما فرضتها عليه ظروف الواقع الموضوعي والتطور التاريخي.

١ ـ الهوية، العروبة

لا يحصُل **وعيٌ ذاتيّ**، أو وعيٌ بالذات، إلاّ في علاقةٍ بآخر يحدِّد تلك الذات أو يدفعها إلى التعرُّف على نفسها (= على ذاتيتها) من طريق اكتشاف غيريّتها واختلافها. ليست الذات معطىً قبْليّاً، وماهيةً ثابتة، إنها من صناعة التاريخ، وهي من جدل الأضداد تنشأ. ولا يحصُل وعيٌ بالذات لمجرّد أن آخَرَها يقوم إلى جانبها، وإنما هو يحصل كلّما سَلَكَ ذلك الآخر نحوها سلوكاً أنتج في وعيها إدراكاً بالتميُّز والتمايُز؛ وهو إدراكٌ الغالبُ عليه أن يكون دفاعيّاً في مبتدإ أمره، لأن الخوف من الآخر يفرض عليه أن يكون كذلك، ولأنّ هذا الآخر يُبدي من الأفعال ما يُشْعِر هذه الذات بالخوف على نفسها من الابتلاع والمحو.

هذه المقولة، ذات الأصل الهيغلي، تصْدُق أكثر ما تصدق على علاقة العرب بالأتراك في العهد العثماني المتأخّر؛ فلقد شهدت تلك العلاقة ـ منذ مطالع القرن العشرين ـ صُوَراً غيرَ مألوفة من التوتُّر والاضطراب نَجَمَت من تحوُّلاتٍ سياسية طرأت على السلطة وأدائها السياسي في الآستانة، وخاصة تجاه الولايات العربية للدولة العثمانية والسلطات اللامركزية والنخب فيها. فكان أن قادت هذه التطورات الجديدة ـ وقد بدأت في عهد السلطان عبد الحميد وتفاقمت في عهد الاتحاديين ـ إلى ردود فعلٍ عربية متتالية انتقلت سريعاً من المطالبة بإصلاح أحوال السلطنة وإقرار اللامركزية الإدارية والمساواة بين شعوب الامبراطورية إلى المطالبة بالانفصال. لسنا ـ هنا ـ في معرض التأْريخ لهذه التحوّلات وما أفْضت إليه من نتائج، وليس هذا موضوعنا، ولكنَّ الإشارة إلى بعض الأسباب الدافعة نحو حالة التوتّر والاضطراب فالقطيعة ضرورية لفهم ما جرى. وتكفينا الإشارة إلى اثنين منها:

أوّلُهما ما بدأ يطرأ على نظرة السلطنة إلى رعاياها من تغيُّر منذ نهايات القرن التاسع عشر؛ ذلك أنه بعد عهدٍ مديد من التسامح والتعايش والاندماج

بين الجماعة الكبرى الحاكمة في الدولة (= التُّرك) وسواها من الجماعات والأقوام الأخرى الشريكة في الكيان، بدأت تُطِل نزْعات وسياسات جديدة تميل إلى تظهير محتوىً قومي (= طوراني) للدولة، وانطلقَ في أعقابها ما أصبح يُعْرَف بسياسات التتريك التي ألحقت أبلغ الضّرر بالجماعات الأخرى، وخاصة الجماعة العربية. ولقد نفهم أن هذا التحوُّل في سياسات تركيا العثمانية ناجم من صعود تيارٍ قوميّ طوراني فيها ـ بتأثيرٍ من انتشار الأفكار القومية الحديثة في أوروبا ـ مثَّلَهُ «الاتحاد والترقّي». ولذلك ما كان مستغرباً أن التتريك، وإن بدأت نُذُره في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، لم يكن سياسةً رسميةً للدولة العثمانية في ذلك الحين، وهو ما أصبح كذلك إلاّ بعد العام ١٩٠٨.

لسنا نبرِّر الانفصال حين نقول إن أفكار المساواة العربية ـ التركية واللامركزية الإدارية وشعاراتها التي رفعتها النخب العربية، في ذلك الحين، لكفّ خطر سياسة التتريك، والتي تطلعت إلى إنصاف حقوق المهضومة حقوقهم من دون تعريض كيان الدولة للانفراط، لم تَعُد أفكاراً مجدية تفتح أفقاً، ولم تَعُد تملك أن تُؤَجِّل إلى أمدٍ آخر فكرة الانفصال القومي كخيارٍ تحرُّري دُفِع إليه عربُ المشرق كردٍّ دفاعيّ مشروع على سياسات الهضم القومي. لقد كانتِ الفكرة القومية العربية بهذا الاعتبار سليلة الفكرة القومية التركية ونقيضاً لها بعد أن عجز الجامع الإسلامي (= العثماني) عن الاستمرار جامعاً توحيديّاً أو مشتركاً[٢]؛ كان الآخر القومي (= التركي) هو ما استنفر نقيضه وأنتجه (= الأنا القومية العربية).

و**ثانيها** ما كان من غفلةٍ وقلّةِ حساب لدى بعض القيادات العربية ممَّن استُدرِج إلى فخّ استعماري فحالفَ بريطانيا ضدّ تركيا، في الحرب العالمية الأولى، أملاً في نصرة مطلبه بإقامة دولة عربية. وبقدر ما بَدَا مطلب الاستقلال القومي مشروعاً في وجه فكرة طورانية متطرفة وسياسة تتريك مستفِزّة، داخَلَهُ بعضُ شَوْبٍ والتباس عندما أسندتْهُ السياسة الاستعمارية، فَبَدَا كما لو أنه أتى

(٢) انظر في هذا: وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

في ركابها أو خرج إلى الوجود بإيحاءٍ منها. ومع أن ذلك الالتباس ما كان له أن يُسقط عن مطلب الاستقلال القومي مشروعيته، إلاّ أنه أخذ ذلك المطلبَ فعليّاً نحو لحظة الانفصال فقط؛ أما الاستقلال، فظلَّ بعيد المدى والمنال.

هذا كان، بإيجازٍ، سياق انهيار العلاقة العربية ـ التركية وأيلولتها إلى انفصال. لكن الذي يعنينا منها، في الموضوع الذي نحن فيه، هو ما كانَتْهُ هذه اللحظة بالنسبة إلى الفكرة القومية العربية في أوائل القرن العشرين الماضي. فلقد هي شكّلت الرَّحم التاريخي التي منها خرجت الفكرة تلك قبل أن تنموَ مديداً في أحشائها، وكانت سياسات التتريك والمدّ القوميّ الطوراني ما وفَّر لميلادها الأسباب على ما نحن إليه أشرنا قبْلاً وما تناولتْهُ دراسات عديدة عنيت بتحليل السياقات التاريخية التي تبلور فيها الوعي القومي العربي.

على أن الفكرة القومية العربية في ذلك الحين، بين بداية القرن ونهاية عشرينياته، إنما شهدت **لحظةً أولى** من لحظات التكوين ولم تتبلور كاملةً وناجزةً على نحوٍ شامل؛ وهذا شأن كل فكرةٍ في طور الإنشاء. فقد كان عليها أن تمرَّ، ابتداءً، من **هاجسٍ ثقافيّ واجتماعيّ** مشدود إلى حاجة موضوعية شديدة الإلحاح هي إقامة الدليل ـ من اللغة والثقافة والتاريخ ـ على تمايُز العرب كجماعة عن غيرهم من الجماعات المتداخلة معها في الكينونة السياسية، وخاصة من تلك المشتركة معها في الدين. وقد تَحَصَّل من هذا الهاجس معطيان:

أولهما ميلاد إشكاليات جديدة في الوعي العربيّ الحديث والمعاصر غير مألوفة في تاريخ الفكر العربي، مثل **الهويّة والعروبة والأمّة،** واتساع نطاق التأليف فيها من لدن فئةٍ من المثقفين سيبدأ تعيينها، منذ ذلك الحين، باسم القوميين. لعلّ الأمانة التاريخية تقْضي بواجب التنبيه إلى أن بعض هذه الموضوعات شهد وجوهاً من العناية به، ولو في صُوَرٍ منها ابتدائية، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ وقبل أن يتبلور تيار قوميّ عربي ـ ومن ذلك موضوع العروبة والانتماء العربي والفروق بينه والانتماء الديني، على نحو ما نقرأ في بعض كتابات جمال الدين الأفغاني[٣]. كما أن في جملة تلك

---

(٣) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني،** تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).

العناية ما وقع من اهتمام بالغ الدلالة باللغة العربية، من قِبَل كثير من النهضويين، مقرونٍ بالسَّعي في تطويرها وإخراجها من الجمود، وإحياء جمالياتها، وفتْحها على التجدُّد والاغتناء من طريق الترجمة وإنتاج المفردات والاصطلاحات الجديدة. ولعلّ ما فعله بطرس البستاني وأحمد فارس الشدياق وإبراهيم اليازجي وأديب إسحق وآخرون معاصرون لهم أو لاحقون (= جبران خليل جبران) المثال الجليّ لذلك الاهتمام بلسان الأمة. غير أن اهتمام المثقفين القوميين باللغة والهوية والعروبة اختلف من زاوية جنوحه للتنظير من جهة، ولبيان الأصول التي تتأسّس عليها شرعية المطالب القومية الجديدة وفي قائمتها مطلب الاستقلال القومي للأمّة العربية من جهة أخرى. كان جنوحاً نحو بناء ايديولوجيا سياسية أكثر ممّا كان إنتاجاً ثقافياً يضعه الكتاب والأدباء على جدول أعمالهم.

و**ثانيهما** التبلوُر الحثيث لمعنىً حديثٍ لمفهوم الأمّة في الوعي القوميّ العربيّ[٤] غير معناها التقليدي الموروث عن الحقبة العربية ـ الإسلامية الكلاسيكية. فالرابطة التي كانت تشدُّ الجماعات إلى بعضها، في تاريخ الإسلام، وتصنع منها أمَّةً بالمعنى الروحي (= الأمَّة الإسلامية أو المسلمة)، أخْلَتْ مكانَها في هذا الوعي الجديد الناشئ لرابطةٍ أخرى مادَّتُها من اللغة والثقافة والتاريخ، أي لرابطةٍ تكوَّنت بها الأمم الحديثة على نحو ما بَدَا أمْرُها للنخب الفكرية القومية لحظتئذ. وهكذا حلّ مفهوم العروبة محلّ غيره من المفاهيم مدماكاً عليه يقوم صَرْحُ الأمَّة الجديدة: الأمَّة العربية.

***

لحظة التتريك، إذن، هي لحظة التدشين والإنشاء للفكرة القومية الجديدة في الوعي العربي. ولأن المثقفين الذين خاضوا المعركة ضد سياسات التتريك، في ذلك الحين، كان أفق نضالهم التأسيس لشرعية الاستقلال القومي (العربي)، فقد كان من الطبيعي أن ينصرفوا إلى ذلك التأسيس من طريق إقامة الحجة على وجود هوية مستقلة تمثلها العروبة.

---

(٤) انظر تعبيرات عن ذلك في: C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism* (Urbana: University of Illinois Press, 1973).

٢ ـ الوحدة القومية

ستعيش الفكرةُ القومية العربية منعطفاً فكريّاً وسياسيّاً منذ منتصف عشرينيات القرن العشرين. لن يقطع الفكر القومي حينها مع هواجسه وأسئلته السابقة التي تداولها ضمن نطاق إشكالية الهوية والعروبة والأمّة، سيظل يردّدها ويتناولها لفترة طويلة ستمتد إلى ستينيات القرن نفسه. لكن الجديد الذي سيطرأ على وعيه إياها هو إدراكها إدراكاً سياسيّاً أقرب إلى الوضوح من ذي قبل. وإذا رُمْنا تحديداً أدق قلنا إن شكلاً من التعايش والتجاوُرِ بين البعد الثقافي والبعد السياسي في الفكرة القومية نشأ، منذ ذلك الحين، وإنْ هو مال نحو الثقافيّ أكثر. ولسنا نعني برجحان البعد الثقافي في الفكرة القومية العربية أن هذه انصرفت إلى التأسيس الثقافي والتنظير، وإنما إلى إنتاج أسئلة ثقافية (مثل الهوية والعروبة) لمسألةٍ سياسيةٍ بامتياز. ولقد كان لهذا التحوُّل نحو وعي سياسيٍّ قوميٍّ ما يبرّرُه في الواقع الموضوعي وفي اللحظة التاريخية تلك؛ فلقد شهد النصف الثاني من العقد الثاني من ذلك القرن ـ بين ١٩١٧ و١٩٢٠ خاصة ـ متغيرات سياسية حادّة وشاملة غيَّرت من المعطيات الموضوعية التي تفاعلت معها الفكرة القومية سابقاً وفرضت على الأخيرة منحىً جديداً. نشير ـ سريعاً ـ إلى **أربعةٍ** من تلك المتغيرات:

أوَّلها انهيار أحلام الدولة العربية الموحَّدة (في المشرق) التي حملتها «الثورة العربية» وغذّتْها الوعود البريطانية أثناء الحرب العالمية الأولى؛ إذِ اصطدمت الأحلامُ تلك بسياساتٍ استعمارية تبيَّن، مع الزمن، أنها كانت ترسم للمشرق العربي مصيراً آخر هو عينُه المصير الذي انتهت إليه مصر وبلدان المغرب العربي، بل هو كان أسوأ في النتائج من مصير تلك. والأدعى إلى الانتباه في الموضوع أن استسهال فكرة الاستقلال القومي، والتعويل على مساندة قوىً أجنبية، بَدَتَا فعليْن قاصريْن عن تصوُّر وُعُورَةِ السَّيْر في مشروع قومي وحاجة هذا المشروع إلى أدوات وموارد ذاتية في المقام الأوّل، وكان للشعور بذلك أثرٌ في إعادة النظر في الكثير من اليقينيات القومية الناشئة آنئذ.

وثانيها زوال خطر التتريك بعد انغماس تركيا في الحرب وهزيمتها وانكفائها إلى حدودها الضيقة، وصولاً إلى نهاية السلطنة وإلغاء أتاتورك

للخلافة(٥). إذْ لم يعد ثمة ما يبرّر، أمام هذه المتغيرات، أن يظل معنى العروبة والأمَّة في الوعي العربي يتحدَّد في مقابل الآخَر التركي وسياسات الهضم القومي الطورانية. كان على العروبة أن تكتسب مضموناً مختلفاً: مضموناً سياسياً أو أقرب إلى المعنى السياسي.

و**ثالثها** ما تعرَّضت له بلدان المشرق العربي من احتلال، بعد نهاية الحرب الكونية الأولى، ومن إسقاطٍ كامل لحلم الدولة العربية والاستقلال القومي والسيادة. وهو احتلال جرى بتواطؤٍ بريطاني ـ فرنسي في الوقت عينِه الذي حصلت فيه مؤامرة التمكين لـِ «وطنٍ قومي» لليهود في قلب ذلك المشرق كي يصبح ذلك «الوطن القومي» قاعدةً لضرب أي مشروع وحدويّ وتخريبه في المستقبل. هكذا كان على المشرق العربي أن يتحرَّر من هيمنة التُّرك على مصيره ليسقط في قبضة المستعمرين الأوروبيين!

و**رابعها** ما انتهت إليه السياسة الاستعمارية من تقسيم وتجزئة للمشرق إلى دويلات بمقتضى معاهدة «سايكس ـ بيكو» التي كشفتْ الثورة البلشفية في روسيا عن سريَّتها. وهكذا بدلاً من أن ينتهي «الاستقلال القومي» العربي عن تركيا إلى قيام دولة عربية موحَّدة (= صغرى: في المشرق العربي)، انتهى إلى التجزئة الكيانية الشاملة!

قلنا إن القطيعة لن تحصل، لحظتئذ، مع النظرة الثقافية إلى المسألة القومية العربية، ولن يتراجع الاهتمام بمسائل العروبة والهوية ومقوماتهما من تاريخ ولسان ـ حتى لا نقول إنه ازداد واتَّسع نطاق التعبير عنه في أوساط المثقفين القوميين العرب ـ لكنَّ تدشيناً جديداً لِلَحْظَةِ التفكير السياسي في تلك المسألة سينشأ منذ العقد الثالث من القرن العشرين وسيتكرّس في الوعي القومي العربي منذ ذلك الحين، وسيكون الانصراف إلى تناوُل قضايا التجزئة والوحدة أَظْهَرَ علامَةٍ على ميلاد تلك اللحظة في هذا الوعي. وليس من شك في أن ميلادها إنما هو إيذانٌ بانتقالٍ حاسم، في الوعي القومي، من فكرة إلى أخرى: من فكرة **الانفصال القومي** (أو الاستقلال القومي)، وقد أنضجَتها لحظة سياسية تاريخية هي لحظة التتريك، إلى فكرة **التوحيد القومي**، التي أنْضَجَتْها

(٥) للتفاصيل انظر: Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford Paperbacks; no. 135, 2nd ed. (London; New York: Oxford University Press, 1968).

واقعة التجزئة الكيانية الاستعمارية للوطن العربي وللمشرق منه بخاصة. ولكن بينما كان الانفصال القومي ممكناً نظريّاً ـ على الأقل في نطاق ما بقي من ولايات عربية للدولة العثمانية ـ بسبب الوحدة الاقليمية للمشرق العربي في ذلك الحين، كان يمكنه ـ حتى في حال نجاحه لو نجح ـ أن يُفْقِر معنى الوحدة لمحدودية نطاقه. أما فكرة التوحيد القومي، وإنْ بَدَتْ عسيرةَ المنال واقعيّاً وسياسيّاً، بسبب الاحتلال والتجزئة وترسُّخ الوطنيات، فكانت أَدْعَى إلى التمثيل الأمين للمشروع القومي لأن مداها العربي أكثر رحابةً من فكرة الانفصال.

لقد كان على فكرة الانفصال القومي (عن التُّرك) أن تبرِّر نفسَها ثقافيّاً من طريق التشديد على ما يميّز العرب ويُمَايِزُهم، فكان ثمرة ذلك الانغماس في مسائل الهوية والعروبة. أما فكرة التوحيد القومي، فلم يكن يبرِّرها ـ على الأقل في ابتداء أمرها ـ شيء آخر سوى السياسة نفسها: حقّ العرب في التخلص من مفاعيل السيطرة الاستعمارية، والتجزئة أول تلك المفاعيل وأخطرها، وحقهم في وحدةٍ قومية أُسوةً بالأمم الحديثة جميعاً.

٣ ـ التنمية، الاشتراكية، والأمن القومي

لم يكن القرنُ العشرين قد انتصف، حتى كانتِ الفكرةُ القومية العربية على موعدٍ مع متغيّرٍ سياسيٍّ واستراتيجيٍّ كبير في حياة الأمّة ومصيرها، وكان عليها ـ بالتَّبعةِ ـ أن تعيش على وقْع نتائجِهِ وآثاره أشكالاً مختلفة من التفاعل والتكيُّف أدخَلَتْ في نسيجها إشكاليةً جديدة. قامت دولة إسرائيل في قلب الجغرافيا العربية برعاية استعمارية ليضع وجودُها الفاصلَ الكياني بين شرق العرب الآسيوي وغربهم الأفريقي. وهي ما قامت ـ حين قامت ـ لتغتصب أرضاً (هي فلسطين) فحسب، وإنما لتحمي ما اغتصَبَتْهُ بحربِ المشروع العربيّ كلاًّ في مطالبه وتطلعاته كافة: وحدةً قوميةً، ونهضةً وتقدُّماً. أتى الاستعمار قبلها بعساكره ليغزو وينهب. لكنه ـ في ما خلا حالة الجزائر ـ كان معلوماً أنه سيرحل. أما المشروع الصهيوني، فأتى ـ بالهجرة والاستيطان والدولة ـ كي يقيم. وهو لا يمكن أن يقيم ويستقر إلا على حساب نهضة العرب ووحدتهم.

كانت التجزئةُ فادحةً في نهايات الحرب العالمية الأولى، لكنها باتت

أفدح بعد ثلاثين عاماً حين قامتِ الدولة الصهيونية. ولم تتزايد وطأتُها لأن عدوّاً جديداً نشأ إلى جانب العدوّ الاستعماري والامبريالي (هو الصهيونية) فحسب، وإنما لأن شروط التوحيد القومي تعقدت أكثر بقيام الحائل الإسرائيلي بين جناحَي الوطن العربي. ما كان صدفةً، إذن، أن تقُومَ أول تجربة وحدوية عربية معاصرة بين بلدين متاخمين لفلسطين شرقاً وغرباً؛ كان ذلك في مقام التحدي الذي أطلقته الحركة القومية العربية آنذاك للردّ على هذه التجزئة المضاعفة الجديدة.

لم تتراجع إشكالية الوحدة العربية في الوعي القومي لحظتئذ، بل تقدَّمت أكثر من ذي قبل. لكنها أفسحت مجالاً أوسع أمام أسئلة جديدة: كيف يمكن لوحدةٍ أن تتحقق من دون قوة؟ والقوةُ هنا ليست القوةُ الحربية حصراً ـ التي زادت الحاجة إليها بقيام الكيان الصهيوني ـ وإنما أيضاً القوة الاقتصادية والعلمية والتّقانية التي من دونها لا وجود للقوة العسكرية نفسها. لا بدّ، إذن، من **مشروع تنمويّ** كبير يُخْرج البلاد العربية من التخلف والتبعية الاقتصادية للأجنبي. وهذا لا يكون إلاّ من طريق التصنيع والإصلاح الزراعي وإعادة تحديد الملكية لإشراك ملايين الفلاحين والعمّال في الإنتاج. والتنمية وتعظيم الإنتاج لا يتحققان إلاّ بتعبئة الموارد البشرية كافة. وإذا كان ذلك يفترض ـ من وجْهٍ ـ نشر التعليم وإدماج الأرياف في دورة الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فإن تعبئة القوى العاملة في المجهود التنموي لا يكون إلاّ بإنصافها في حقوقها الاجتماعية المهضومة. والإنصاف هذا لا يتمّ إلاّ بسدّ الفجوة بين الطبقات وسيطرة الدولة على الاقتصاد **وإعادة توزيع الثروة.**

هكذا كانتِ الفكرةُ القومية تقطع شوطها الجديد والموضوعي نحو وعي مضمونها الاقتصادي والاجتماعي الثوري الذي ما كان لها أن تَعِيَهُ إلاّ في شروط الأربعينيات والخمسينيات مع قيام الكيان الصهيوني وقيام النظم الوطنية الجديدة. أصبحت إشكاليات التنمية المستقلة والاشتراكية[٦] (= العدالة الاجتماعية) جزءاً لا يتجزأ من منظومة الفكر القومي، ولم تَعُدِ النظرةُ إلى الوحدة العربية نظرة

---

(٦) نقرأ في دستور «حزب البعث» مثلاً: «إن الاشتراكية ضرورة منبثقة من صميم الأمة»، وذلك يعني أنها ماهية. ويرتبط بتعريفها الميتافيزيقي هذا الإصرارُ على إنزال الاشتراكية من نصابها الكوني إلى نطاق الخصوصية القومية، ومن ذلك الحديث عن «اشتراكية عربية». انظر على سبيل المثال تنظيراً لهذه الفكرة في: عصمت سيف الدولة، **أسس الاشتراكية العربية** (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥).

مبسَّطة تربط إمكانَها بتوفُّر الإرادة، وإنما بات على تلك الوحدة أن توفِّر لنفسها **شروطها التحتية**: التنموية والاجتماعية، إذِ القوةُ وحدها تصنع وحدةً كما في كل تجارب التوحيد القومي في التاريخ. وليس لمجتمعٍ أن يتحصَّل القوةَ التي بها يوحِّد أطرافه المقطَّعة إن لم يَقْضِ على التخلّف والفقر والجهل والأمية والاستغلال.

لكن الدفاع عن مكتسبات التنمية، كالدفاع عن الأرض، يحتاج إلى القوة العسكرية المناسِبة أيضاً، ومن دون هذه قد تتعرَّضُ المكتسبات تلك للتبديد مثلما تعرَّضتِ الأرضُ للاحتلال. لم يكن حَمَلَةُ الفكرة القومية يمارسون، بهذا الاقتران الذي نشأ في وعيهم بين القوة الاجتماعية ـ الاقتصادية والقوة العسكرية، تمريناً ذهنيّاً أو نظريّاً لعلاقةٍ مجرَّدة وافتراضية، ولم يكن تشديدهم على فكرةِ القوة فعلاً تأمُّلياً؛ فلقد جرَّبوا ما الذي أفضى إليه فقدان القوة في مواجهة المشروع الصهيوني ـ في حرب ١٩٤٨ ـ من نتائج وخيمة. ثم جرّبوا تبعاتِ ذلك الفقدان في العدوان الثلاثي واحتلال أجزاء من مصر (١٩٥٦)، وتحسَّسوا مبكِّراً الدينامية التوسعيةَ في المشروع الصهيوني ومَيْلَه إلى التمدُّد خارج فلسطين. ثم إنهم لم يكونوا في حاجة إلى امتحانٍ سياسيّ جديد ليدركوا أنه من دون قوةٍ حربيةٍ حديثة لن يخسروا الوحدةَ فقط، وهي مطمحهم، وإنما سيخسرون أوطانهم الصغرى أيضاً.

إذا كانت هذه الصّلة بين التجزئة والتنمية والقوة قد أنضجت في الوعي القومي فكرة القدرة الاستراتيجية لحماية الوطن ومكتسبات التنمية وتحرير الأرض والنضال ضدّ التجزئة وفي سبيل الوحدة، فقد أنتجت إشكالية جديدة في ذلك الوعي هي إشكالية **الأمن القومي**؛ وهي نضجت أكثر في امتداد فصول الصراع العربي ـ الصهيوني الذي احتدمتْ وقائعُهُ منذ العدوان الثلاثي. ما كان غريباً، إذن، أن تجتمع في لحظةٍ تاريخية وجيزة هذه الخيارات الفكرية ـ السياسية القومية كافة: الإصلاح الزراعي، التصنيع الثقيل، التأميمات والقرارات الاشتراكية ثم البناء العسكري الكثيف. فلقد أصبحت هذه الخيارات البرنامجية، في حقبة السلطة القومية المستندة إلى الشرعية القومية، التعبير الماديّ عن وعي (= قومي) تلازمتْ فيه **إشكاليات ثلاث** دفعة واحدة: **التنمية المستقلة، الاشتراكية، الأمن القومي**، وكانت جميعُها وجوهٌ واقعية لفكرةٍ عليا هي الفكرة الوحدوية.

وهكذا لم تَعُدِ الفكرة القومية تناظر الدفاع عن العروبة والهوية في وجه

نقائضها، ومقارعة التجزئة فكرياً بشعار الوحدة، وإنما باتت تعني شوطاً من النضال طويلاً من أجل التأسيس لشروط الوحدة في ميادين الاقتصاد والاجتماع والأمن. وهذا، من غير شك، منعطف كبيرٌ في تاريخها.

٤ ـ الديمقراطية

مثلما اصطدم الفكر القومي العربي بالمسألة الاقتصادية (= التنمية) والمسألة الاجتماعية (الاشتراكية) ومسائل الأمن القومي، منذ نهايات الأربعينيات وبدايات الخمسينيات من القرن العشرين الماضي، فأضافها إلى إشكاليته الأساس: الوحدة العربية، كذلك اصطدم بالمسألة السياسية وما يقع تحتها من شؤون تتصل بالسلطة السياسية والشرعية والحقوق المدنية والسياسية للمواطنين، والنظام الدستوري والنيابي والمشاركة الديمقراطية والتداول السلمي على السلطة. . .، أي بمجمل ما بات يندرج اليوم مع بعضه تحت عنوان المسألة الديمقراطية. وهي مسألة سبق أنِ اعتنى بها، قبل عقودٍ من اهتمام القوميين بها، من سُمُّوا بالليبراليين تماماً مثلما سبق اهتمام الماركسيين بالمسألتين الاقتصادية والاجتماعية قبل أن ينتبه إليها القوميون بقليل. وللانشغال بالمسألة السياسية في الوعي القومي العربي، منذ نهاية الستينيات وبداية السبعينيات من القرن الماضي، أسباب تاريخية وموضوعية تفسّره وتبرِّر جنوحه للتفكير في معضلةٍ جديدة هي معضلة **الاستبداد**.

ربما كان السؤال الأجدر بالتناول قبل الذي طرحناه (= ما أسباب الاهتمام القومي بالمسألة السياسية؟) هو: لماذا تأخّر ذلك الاهتمام بينما تردَّدت صُور التعبير عنه في الفكر العربي منذ أحمد لطفي السيد وتلامذته في العقود الأولى من القرن العشرين، بل منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر مع رفاعة رافع الطهطاوي ثم مع مَن عاصَرَهُ أو تلاهُ من النهضويين العرب؟ هل كان إهماله[٧]، طيلة سنوات الخمسينيات والستينيات، نتيجة نقصٍ في الوعي بأهميته لدى المثقفين القوميين؟

(٧) كان مع الإهمال ـ وقبله ـ ميْل صريح إلى العداء للديمقراطية في بيئات ثقافية وسياسية قومية عديدة تتخيل أن الديمقراطية خاصة بالفرد لا بالجماعة القومية. هذا زكي الأرسوزي، مثلاً، يدحض فكرة الصلة بين الوحدة والديمقراطية ويتساءل باستغراب «وما شأن الاستفتاء في أمهات مشاكل الحياة؟ وما شأن إرادة الفرد في تعيين مصائر الأمّة؟». انظر: زكي الأرسوزي، **المؤلفات الكاملة**، ٦ ج (دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٦)، ج ٦، ص ١٨٩.

من المؤكد أن الإهمال ذاك ليس ذا صلةٍ بنقصٍ في وعيهم مفتَرض، على الأقل بالنسبة إلى بعضهم كان قسطنطين زريق أبرزهم، وإنما هو يعود ـ في المقام الأول ـ إلى حسبانهما إيّاه أقل أولويةً من غيره من الأسئلة حتى لا نقول دونها مرتبة. إنه، عندهم، في جملة ما يَقْبَل التأجيل والإرجاء إلى حين تحقيق ما يفرض نفسَه بإلحاحٍ على الوعي والواقع: مواجهة التجزئة والاستعمار والخطر الصهيوني والتخلّف الاقتصادي... إلخ. والحقّ أن في قلب العوامل التي ساعدت على إهماله وإرجائه أن المثقفين القوميين نظروا بإيجابية عالية إلى الأنظمة السياسية القومية، وتحمَّسوا لبرامجها الاقتصادية والاجتماعية التحررية ونضالها ضدّ الأحلاف الامپريالية والمشروع الصهيوني، فتحاشوا أن يثيروا مسائل السلطة والمشاركة وحقوق الإنسان والديمقراطية خشية أن يتقاطعوا في الموقف مع معارضيها في الداخل ممّن حملوا هذه المطالب، وخشية توفير ذريعة داخلية للحمْلات الامپريالية عليها من الخارج باسم تسلطيتها ومعاداتها للحريات، أو هكذا خالوا الأمر حينها وقَرُّوا عليه.

قد يكون هذا الذي ذكرنا سبباً يفسّر ذلك الإهمال. وهو مثلما يلاحظ القارئ ـ تعليلٌ يفترض أنّ المثقفين أولاء ما كانوا يجهلون قيمة المسألة السياسية وأهميتَها، ومسألة الديمقراطية منها على نحوٍ خاصّ، بقدر ما كانوا يحاولون النظر إليها بعين الأولويات. وليس في هذا التعليل حسنُ ظَنٍّ بهم، كما قد يقرأ ذلك قارئ، وإنما فيه البعض القليل من التسليم بأن الأفكار الديمقراطية لم تكن لتغيب، في أحيان كثيرة، عن نصوص بعضهم في عزّ حماستهم للمشروع القومي وارتباطهم به (قسطنطين زريق، ياسين الحافظ). على أنه في الوسع افتراض أسباب أخرى لذلك الإهمال ربما كان منها أن الوعي القومي العربي لم يكن قد تحرَّر تماماً ـ في سنوات الخمسينيات والستينيات ـ من الاعتقاد بالتلازم بين معنى الديمقراطية ومعنى الليبرالية. ولما كانت الليبرالية ممجوجة في عهدهم وتقترن إما بالنموذج السياسي الغربي الذي ناهضوه باسم الاشتراكية، أو بالفساد السياسي الذي طبع الحقبة الليبرالية العربية بين الحربين، فقد انتهى بهم مطاف المماهاة تلك إلى إسقاط مطلب الديمقراطية. ولهذا التعليل قدرٌ من الوجاهة أيضاً، وممّا يبرّره أن الديمقراطية لم تكن ثقافة ذلك العهد عند التقدميين: لا في الوطن العربي ولا خارجه. أمّا أن يكون بعض المثقفين القوميين قد وطَّن بعضَ قيمها في كتاباته، وهذا صحيح، فقد كان ذلك

في مرحلة متأخرة من عقد الستينيات من القرن الماضي؛ أي في الوقت عينِه الذي انتبه إليها عبد الناصر (= بيان مارس ١٩٦٨). وأيّاً يَكُنِ السبب في ذلك الإهمال، فالنتيجة هيَ هِي: الإهمال.

ولقد أتى رحيل عبد الناصر والانقضاض على نظامه القائم على الشرعية القومية يرفع حرجاً عن خطاب الديمقراطية في الفكر القومي، وخصوصاً بعد أن تبيَّن أن الاستبداد لم يتناقص معدَّلاً بعد خروج النخب القومية من السلطة ومجيء أخرى نقيض، مرتبطة الولاءات والسياسات بدول الغرب (الديمقراطية)، وإنما هو تعاظَمَ واستفحل بدرجات مخيفة: ولكن هذه المرة من دون تعويضٍ بمكتسبات وطنية وقومية على نحو ما حصل في العهد القومي للنظام السياسي العربي. وقد صادف هذا التحوُّل الابتدائي في الوعي القومي نحو التفكير الديمقراطي حالةَ الانتعاش الجديد للثقافة الديمقراطية في العالم وأثر ذلك في مجتمعات وثقافات خارج النطاق الجغرافي والثقافي الغربي (مجتمعات أمريكا اللاتينية وشرق آسيا والوطن العربي). وهكذا شهدنا، منذ أواسط السبعينيات من القرن العشرين، ازدهاراً لمفاهيم المواطنة، وحقوق الإنسان، والمشاركة السياسية، والتداول الديمقراطي، والمجتمع المدني... في الخطاب السياسي العربي والخطاب القومي منه بخاصة، مقترناً مع ميْلٍ صريح إلى تنزيل مسألة الاستبداد منزلة الإشكالية الأساس أو الإشكالية الأولى في التفكير والمناقشة والانتداء والتأليف، وفي صورٍ مختلفة من ذلك التنزيل؛ تحت عنوان الديمقراطية أو حقوق الإنسان أو المجتمع المدني. وهو ميْل أخذ مداهُ أكثر منذ النصف الأول من عقد الثمانينيات.

وليس من شك في أنه طرأت متغيرات سياسية عالمية ساعدت على تجذير خيار التفكير في المسألة الديمقراطية في نطاق الفكر القومي، وأهمّها انهيار الاتحاد السوفييتي و«المعسكر الاشتراكي» وما نجم من ذلك الانهيار من سقوطٍ متجدد للنموذج الكلاَّني (= التوتاليتاري) في السلطة ونظام الحكم. غير أن أكثر العوامل دوراً وتأثيراً كان العامل الداخلي؛ فسيرةُ الاستبداد ساءت أكثر في نُظم الحكم العربية، ونتائجُها بلغت من الفداحة حدّاً لم تأخذ معه الحياة السياسية إلى الانسداد فحسب، وإنما هزّت به الاستقرار الاجتماعي والسياسي لتأخذ المجتمعات العربية إلى ظواهر العنفِ السياسيِّ والأهليّ، بل أخذت معها

الوحدة الوطنية في كل بلدٍ عربي إلى الانفراط. ويكفي دليلاً على مستوى السوء الذي بلغه الاستبداد السياسي جولات العنف الدمويّ التي كان قسمٌ كبير من المجتمعات العربية مسرحاً لها طيلة الفترة الفاصلة بين اندلاع الحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٥) و«نهاية» الحرب الأهلية في الجزائر (١٩٩٨).

على أن المثقفين القوميين الذين أرادوا الديمقراطية وسيلةً للوحدة العربية، في أول أمْرِ اهتمامهم بها في السبعينيات، سرعان ما سيكشفون أنها مطلوبة في ذاتها من أجل وقف سرطان الاستبداد في المجتمعات العربية، قبل أن يدركوا أنها وحدها العلاج لتجزئة أخرى قادمة في شكل تقسيم جديد للكيانات الوطنية القائمة. ليس المجالُ هذا مناسباً لتحليل نوع الالتزام الديمقراطي في الخطاب السياسيّ القومي ودرجة تشبّع الخطاب هذا بالقيم الديمقراطية، وإنما نكتفي بالتشديد على أن هذه المحطة الرابعة، والإشكالية الرابعة في الفكر القومي، تشكل منعطفاً شديدَ الأهمية في تاريخه المعاصر حتى وإن كان التأصيلُ الفكريّ فيه ضعيفاً والإنتاج النظريّ يكاد يكون في حكم المعطَّل.

القسم الثاني

بدايات، مآلات، ذرائع

الفصل الثالث

الشرعية وأزمتُهـــا

أولاً: في شرعية الفكرة القومية العربية

لا تكتسب فكرةٌ من الأفكار الكبرى في التاريخ شرعيتَها إلاّ في حالات **ثلاث**: حين تجيب عن **حاجة تاريخية** وموضوعية فلا تكون مجرَّدَ فرضية نظرية في الذهن النخبوي أو موضوعَةً تجريبية يُؤْمَلُ في تحقيقها على مقتضى الرغبة لا على ميزان الإمكان، وحين تتحول إلى **دينامية تكوينية** وتعبوية تَنْشر في الجمهور ثقافتَها وتَخْلق رأياً عامّاً يحملها وعياً ويمارسها حَرَاكاً مستمرّاً ويرى فيها سبيلاً إلى تغيير أوضاعه، فلا تكون فكرةَ نخب فكرية وأحزاب سياسية فحسب تعيد إنتاجها في أوساطها المغلقة من دون أن يُكْتَب لها الخروج إلى رحاب المجتمع الأوسع؛ ثم حين تجد السبيل إلى **التحقيق الماديّ**، أي إلى الانتقال من حيِّز الفكرة المجرَّدة، ثم الايديولوجيا التعبوية، إلى حيّز الواقع الاجتماعي والسياسي والمؤسَّسيّ، وقد يحْدُث أن تجتمع لفكرةٍ ما هذه الأبعاد كافة فتمُرُّ بالحالات الثلاث، وحينها تكون النتيجة أنها تصمد في التاريخ وتستمر وتستقر. وربما لم يحالفها الحظ في أن تتحقق وبقيت في حيّزيْها الفكري والاجتماعي ـ الحَرَكي، وقد لا يَبْعُد أن تحين ظروفٌ موضوعية أمثل لتحقُّقها. كما قد لا يحالفها الحظ في أن تبقى فكرة حاكمة لوعي الجمهور، وحينها تظل حبيسة رؤوس النخب وعواطفها فيزيد معدَّلُ الصعوبة في صيرورتها فكرةً قابلة للتحقّقُ في التاريخ، وقد تتحول ـ بالتَّبِعَةِ ـ إلى طُوبَى.

هكذا كانت حال أفكار كبرى في التاريخ الإنساني مثل الفكرة الدينية،

والامبراطورية، والقومية الحديثة، والليبرالية، والاشتراكية، والديمقراطية... إلخ، التي حملها دعاةٌ وقادةٌ ومجتمعات وكُتِبَ لها التحقُّق الماديّ والرسوخ لزمنٍ قد يطول وقد يقصر تبعاً لقوة الفكرة، ونفاذها في النفوس، واقتناع الناس بها ودفاعهم عنها، وقوة المؤسسات والتشريعات التي تحميها. بعض تلك الأفكار كرَّس بقاءَهُ لآلاف السنين وفَرَض مرجعية مؤسساته في يوميات المجتمعات التي تدين به، وهذه حال الديانات التوحيدية الثلاث والديانات الآسيوية الكبرى (الكونفوشيوسية، البوذية، الهندوكية...). وبعضُها تكرَّس وجوداً لمئات السنين ثم انقرض بقوة أحكم التطور التاريخي والتدافع بين الأمم، وهذه حال الامبراطوريات (الفارسية، الرومانية، العربية، العثمانية، البريطانية...). وبعضها تحقَّق على نحوٍ شديدِ الرسوخ والمركزية كالقوميات الحديثة في القرنين السابقيْن وبات حقيقةً عسيرةَ التغيير على الرغم من امتحان العولمة القاسي، في العقديْن الأخيريْن، لكيانية الدولة القومية.

على أن تحقُّق البعض الآخر من تلك الأفكار الكبرى جرى على نَحْوٍ اعتراهُ الفشل والنجاح: الفشل هنا والنجاح هناك أو هُمَا معاً في التجربة الاجتماعية الواحدة. لكن الواحدة من هذه الأفكار ـ وقد اجتاز تحقُّقُها الجزئيُّ مخاضاً عسيراً ـ قُيِّض لها أن ترى شكلاً ما من التحقُّق نسبيّاً. لكن بعضها كان أفضل حظّاً من بعضها الآخر.

نجحتِ الفكرة الاشتراكية ـ مثلاً ـ في أن تفرض النظر إلى الخيار الاشتراكي في الاقتصاد والاجتماع بوصفه حاجة موضوعية لإلغاء الاستغلال والفوارق الفاحشة بين الطبقات وتحقيق العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص بين الناس من طريق التوزيع العادل للثروة. وانتقلتِ الفكرة إلى حيّز الحَرَاك الاجتماعي حين حملتها فئات وطبقات اجتماعية وصارتْ لديْها ثقافةً جمْعية، فخيضت نضالات كثيرة من أجل تحقيق المشروع الاشتراكي والتمتع بثمراته ووعوده. ولقد أمكن لهذه الفكرة، ولقواها الاجتماعية الحاملة، أن تشهد تحقيقاً مادّياً لها منذ العقد الثاني من القرن العشرين. ومرَّ عليها ـ بعد ذلك ـ حينٌ من الدَّهر كانت فيه أمَّ الأفكار في ذلك القرن، فتوسَّعت جغرافية المؤمنين بها والذين يعيشون في ظل أحكامها لتشمل رقعة واسعة من الأرض. لكن زمنها المادي: السياسيّ والمؤسسيّ، كان قصيراً فما قيِّض لها أن تعيش لأكثر من ثلاثة أرباع قرن فانفرط عقدها وأصاب شرعيتَها منذ ذلك الحين ـ أعني منذ عقديْن ـ صدْعٌ كبير.

كان حظُّ الفكرة الليبرالية أفضل وعمرُها أطول. نشأت في عصر الموسوعيين والأنوار تقارع الاستبداد والمَلَكيات المطلقة والإقطاع والكنيسة، وتبشّر بالحرية والحقوق المدنية والسياسية والمواطنة وحاكمية الشعب والأمة. وتشبعت بها قوى اجتماعية صاعدة (= البرجوازية) وحملتْها الثورة الفرنسية والدستور الأمريكي إلى التحقق نظاماً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، فكان منها وجهان: اقتصادي (= الليبرالية) وسياسي (= الديمقراطية). قامتِ الليبرالية على حُرْمة المِلْكية الفردية وحقّ الاستثمار والمنافسة من دون قيود، فأطلقت موجةً من التراكم والتوسّع في الخيرات والأرباح أغدقت على النظام الرأسمالي شرعيةً مضاعفة. لكن هذه الليبرالية ستنتهي بعد عقد إلى إنتاج ظواهر تَشُذُّ عن معنى الحرية وتقترن بمعنى الاستعباد، ومنها اشتداد استغلال الرأسمال للعمل وقواهُ المنتجة، ثم الاستعمار بما هو نهبٌ لثروات شعوب أخرى واستغلالٌ لقواها العاملة. وحين كانت هذه الليبرالية تعيش طور الأزمة فيها ـ كما حصل في العامين ١٩٢٩ و٢٠٠٨ ـ لم تكن تجد لنفسها من مخرج سوى الاستنجاد بالدولة وتدخليتها، أي بما يلجم فكرة الحرية المنفلتة من القيود والمرادفة لمعنى الفوضى. أما الشق السياسي منها (= الديمقراطية)، فقد صمد أكثر وفَرَضَ مثاله على العالم على الرغم من أنه مرَّ بامتحانٍ عسير في الغرب (النازية والفاشية)، وتَعَدَّل معناهُ وحدودُهُ بتأثيرٍ من نضالات طبقات اجتماعية (عمال، فلاحون، طبقة وسطى. . .) من أجل حقها في التمثيل أُسوة بالطبقات المالكة، وهو ـ اليوم ـ المثال المرجعيّ والنموذجي للنظام السياسي العادل.

كان لهذه الأفكار قَدْرٌ متفاوت من الشرعية بتفاوت درجات **الإمكان التاريخي** فيها، أي بمدى قربها أو بعدها من حدون الممكن التاريخي. في حين انتعشت أفكار أخرى بَدَتْ على قدرٍ هائلٍ من الجاذبية والإغراء في زمنها، لكنها خَبَتْ واندثرت لأنها إلى الطوباويات كانت أقرب، ولأنها أبعد ما تكون من الإمكان التاريخي مثل أفكار الكومونات والتسيير الذاتي والمجالس كصيغ لإدارة السلطة الاقتصادية والسياسية في المجتمعات بديلاً من الدولة وتحقيقاً لفكرة الديمقراطية المباشرة (= الجماعية) بدلاً من الديمقراطية التمثيلية (=الليبرالية). لذلك، ما كان في وسع هذه الأفكار الطوبوية أن تتحصَّل شرعيةً.

* * *

لا نضيف جديداً حين نقول إنَّ الفكرةَ القوميةَ العربية في جملة الأفكار الكبرى التي كان لها عظيمُ أثرٍ في تاريخ العرب الحديث والمعاصر: منذ أن تبلورت في مطالع القرن العشرين، وخاصة في سنوات الثلاثينيات وإلى نهايات الستينيات من نفس القرن. بل لعلها كانتْ ـ والفكرة الإسلامية ـ الأبعدَ تأثيراً في تشكيل الوجدان العام وتعبئة الإرادات وتحريك الجمهور وركوب معترك السياسة والاصطدام بالسلطات الحاكمة في الداخل والأعداء والخصوم في الخارج. وليس يغيّر من حقيقة هذا الأثر البعيد الذي كان لها في الاجتماع السياسي العربي المعاصر ما آلتْ إليه من اضمحلالٍ وضمورٍ في الأربعين عاماً الأخيرة، وعلى نحوٍ أكثر دراماتيكية منذ مطلع عقد التسعينيات من القرن المنصرم، تماماً مثلما لا يغيّر انهيارُ الاتحاد السوفييتي وانفراط «المعسكر الاشتراكي» من حقيقة الأثر الكبير الذي كان للفكرة الاشتراكية في التاريخ السياسي العالمي المعاصر.

قطعتِ الفكرةُ القوميةُ العربية ـ شأن غيرها من الأفكار الكبرى في التاريخ ـ أشواطها **الثلاثة**: شوط الفكرة النظرية والدعوة الفكرية، وشوط التعبئة الاجتماعية للجمهور، وشوط التحقيق الجزئي ـ الموضعي المتواضع. ولم تكن لتفتقر إلى الشرعية في أيٍّ من هذه اللَّحْظات الثلاث وإن كانت درجاتُها متفاوتة بِتفاوُتِ **شروط الشرعية** تلك ومستوى الأداء في التعبير عن الفكرة في كل محطة من محطاتها. لنأخذ أولاها:

نظريّاً، أجابتِ الفكرةُ القومية العربية ـ منذ ميلادها في فجر القرن العشرين ـ عن حاجة موضوعية وتاريخية بالنسبة إلى العرب كجماعة قومية مهضومة الحقوق في نطاق الرابطة العثمانية، أو ممزّقة الكيانات: بين من يقع تحت الحكم التركي ومن استقل بدولته، أو مجزَّأةً إلى دويلات بعد الاحتلال الكولونيالي للمشرق العربي. قدَّم مشهد التشظي هذا شرعيةً لفكرة الأمة الواحدة ولفكرة القومية العربية، ثم لفكرة الوحدة العربية، بحسبانها عناصر المشروع التاريخي الذي به وحده يتجاوز العربُ حال التمزُّق والتجزئة والاحتلال والتأخر. ولقد كان في وسع الذاكرة التاريخية أن تزوِّد النخب العربية بمادةٍ للاشتغال، فتفرض النظر إلى المشروع القومي الجديد وكأنه استئنافٌ تاريخيّ للعصر الذهبي العربي (عصر الخلفاء والأمويين والعباسيين والأندلس). غير أن هذا النوع من الْتماس الشرعية من الماضي لم يكن وحده ما توَسَّل به المثقفون القوميون الرواد لبناء دعوتهم الجديدة، وإنما استصحبوا معه شرعنةً جديدةً من

نوعٍ آخر، مثَّلَها أن عصر القوميات الحديثة كان قد بدأ في أوروبا قبل دعوتهم بقرنٍ، وأن موجةَ حقائقه استمرت تفرض نفسها إلى الفترة التي أطلقوا (هُمْ) فيها الدعوة. كان لسان حالهم يقول: إن على العرب أن يكونوا في جملة الأمم التاريخية الكبرى التي أنجزت وحداتها القومية، خاصة وأن لهم من المقوّمات التاريخية ما قد لا يكون ـ ولم يكن ـ لغيرهم.

حين يعيد المرءُ قراءة ما كتبه نجيب عازوري، وزكي الأرسوزي، وساطع الحصري، ومحمد عزة دروزة، وميشيل عفلق، وقسطنطين زريق ـ خلال النصف الأول من القرن العشرين ـ سيقف بالبيّنات على خطابٍ تحرَّى الكثير من الدقة في الجواب عن سؤال شرعية الفكرة القومية العربية، ولم يفتعل دعوةً من عدم أو على سبيل التقليد والاتّباع. نعم، لا يخامرنا شك في أن الكثير مما كتبه هؤلاء كان يطفح بلغة العاطفة والايديولوجيا، وكان بعضُه يعيد تصنيع أساطير سياسية عن أمة موحَّدة عبر التاريخ ليعيد عليها بناء دعوته، وكان بعضُه الثاني يُقْفِل تفسير الدعوة وشرعنتها على عاملٍ وحيد جرى تضخيمُه هو التجزئة الاستعمارية لسورية الكبرى. . ، غير أن الذي لا مِرْيَةَ فيه أن هؤلاء كانوا يدركون ـ على تفاوُتٍ فكريٍّ بينهم ـ أن وحدة الأمة جوابٌ شامل على أوضاع التحلُّل التي كانت، وما زالت، تعيش في نطاق أحكامها القهرية، وأن السَّيْر في اتجاه هذا الخيار وحدهُ يزجّ بالعرب في التاريخ ويفرض على قواهُم الحية أن تنخرط في الدينامية العالمية الجديدة التي أطلقتها حقبة النضال القومي في القرن التاسع عشر وقادت إلى ميلاد الدولة ـ الأمة في صورتها الحديثة. ولقد قُيِّض لهم ـ هُمْ أنفسُهم ـ أن يعاينوا هذه الحقيقة في عصرهم وهم يرون تركيا الحديثة تقوم على فكرتها القومية على الرغم مما كان لديهم من تحفُّظ على صيغتها الكمالية.

حين يضرب المرءُ صفحاً عن ضعف المحتوى المعرفي في الخطاب القومي العربي، وعن ضمور فكرة الدولة فية مقابل تضخم فكرة الأمة[1]، لن يجد سبباً للشك في أنه وفَّرَ لنفسه شرعيةً لا مكان فيها لمطعن. وليست هذه الشرعية بشيءٍ آخر سوى الواقع العربي الزاخر بالأسباب التي تجعل الوحدة جواباً تاريخيّاً ومدخلاً إلى النهضة والتقدم. كما أنها ليست شيئاً آخر سوى التفاعُل اليقظ للوعي القومي مع حقيقة هذا الواقع، والتقاطها، وإتقان التعبير عنها في رؤية.

---

(١) سنتناول ذلك في القسم الرابع من هذا الكتاب.

١ ـ من النظرية إلى الممارسة

سريعاً انتقلت الفكرة القومية العربية من النصوص إلى النفوس، من النخبة المثقفة إلى الجمهور، من النظرية إلى الممارسة، فلم تعد مجردّ فكرة، بل أصبحت حركة. حصل ذلك ابتداءً في ثلاثينيات القرن العشرين، ثم شهد اندفاعتَه الأكبر في العقديْن التاليَّيْن. وكان لهذا الانتقال السريع دلالاته ونتائجُه المتضاربة. صحيح أن جمعيات ومؤتمرات عربية تألفت في العقدين الأولين من القرن العشرين، وكان لها بعضٌ من وجوه النشاط السياسي والدعويّ من أجل فكرة الأمة الواحدة ووحدتها القومية. لكن هذه ما كانت أحزاباً وحركاتٍ سياسيةً بالمعنى الدقيق؛ ناهيك بأن حلمها في دولة عربية شهد خاتمته الدراماتيكية بعد المآلات التي آلتْ إليها «الثورة العربية» وما أعقبها من احتلالٍ لبلدان المشرق العربي وتمزيقٍ لخارطتها الكيانية. وهكذا كان الانتقال الفعلي للفكرة القومية إلى مشروع سياسي ـ حركي هو الذي حدث في سورية في مطالع الثلاثينيات من القرن العشرين.

من النافل القول إن صيرورةَ الفكرة القومية العربية حركةً وتياراً سياسيّاً في بحْر فترةٍ زمنية قصيرة إنما يدُلّ على شكلٍ من **الاستقبال الاجتماعيّ** لها موضوعيٍّ. إذْ لولا أن للفكرةِ قوةَ الجواب عن حاجات اجتماعية لَمَا كان في وسعها أن تخرج من حيّز النخبة المثقفة فتكسب لها جمهوراً وأنصاراً. وفي هذا فائض الأدلة على ما كان لها من شرعيةٍ مضاعفة، أي مضافة إلى شرعية موضوعيتها كفكرة. فالذين استقبلوها من الناس بحماسة ورأوا فيها فكرتهم، ما فعلوا ذلك إلاّ لأنها بدت لهم جواباً عن أوضاع مجتمعهم، وأحدثت في نفوسهم الصدمةَ الإيجابية، وأخرجَت طاقاتهم المعطَّلة من هامشيتها، وقذفت بهم في معترك النضال من أجل قضية عليا. وما أغنانا عن القول إن ميلاد هذا **الحامل الاجتماعي ـ السياسي** للفكرة القومية العربية هو في مقام ميلاد جديد للفكرة القومية العربية أو شيءٌ بهذه المثابة. ذلك أنه من دون وجود هذا الحامل، كان يمكن أن تظل الفكرةُ فكرةً لا تبرحُ الرؤوس إلاَّ إلى النصوص. وعندها ستكون في جملة اليوتوبيات: وما أكثرها في تاريخ الفكر الإنساني.

لقائلٍ أن يقول إن نشوء تنظيمات سياسية مثل «عصبة العمل القومي» و«الحزب العربي الاشتراكي» و«حزب البعث» (قبل توحُّد الأخيريْن في حزب واحد)، و«حركة القوميين العرب»، إنما يعلن انتقال الفكرة من حيّز نخبةٍ إلى

حيّز نخبة أخرى، أي من المثقفين إلى السياسيين الحزبيين، وبالتالي فلا مجال للقول ـ بحسب القائل ـ إن الفكرة اكتسبت شرعيةً اجتماعيةً وشعبية. والقائل هذا لا يَلْحَظ **حقيقتين** تاريخيتين: أن تلك الأحزاب ما عدمت جماهيرية ونفوذاً في الناس في ذلك الإبّان، بل هي نافست الأحزاب الوطنية والاستقلالية في شعبيتها ونفوذها؛ كما أن النضال الذي خيض تحت عناوين قومية اتسعت دائرتُه الاجتماعية والجغرافية بحيث انخرط فيه من لم يكونوا منتمين إلى الأحزاب القومية في المشرق، ومن لم تكن لديهم أحزاب قومية أصلاً في بلدانهم كما في حالة المغرب العربي والخليج العربي. وهذا يُسْقِط حجة من يحسَب الفكرة القومية فكرةً نخبوية يتردّد صداها حصراً بين المثقفين والحزبيين.

ولمستزيدٍ نَزِيدُ فنقول إن حال هذه الشعبية الكاسحة للفكرة القومية إنما تبينت أكثر في سنوات الخمسينيات والستينيات: سنوات الناصرية بامتياز. وقد لا تكون شعبية عبد الناصر مسبوقة في التاريخ العربي: قديماً وحديثاً. ولم تصطنعها أجهزة السلطة والدعاية كما قد يقول البعض. وحتى إذا ما ذهب البعض هذا المذهب في تفسيرها، فإن مَزْعَمَهُ إنْ كان ينطبق على مصر ـ وهو لا ينطبق ـ فَبِمَ يفسّر تلك الشعبية الكاسحة للرجل خارج مصر: في كل أرجاء الوطن العربي حيث ملايين الناس الذين تفاعلوا معه ليسوا في جملة من يخضعون لسلطان دولته؟ ثم بِمَ عساهُ يفسّر استمرار صورة عبد الناصر ومكانته في الوجدان الجمْعيّ العربي بعد رحيله بسنوات وعقود؟ وما أغنانا عن القول إن شعبية الناصرية من شعبية الحركة القومية التي كانت قيادتها ـ في ذلك الإبَّان ـ مصرية (= ناصرية). وبذلك، يبطل الزعم بنخبوية التيار القومي، ويتكرس الدليل على ما كان له من كبيرِ نصيبٍ من الشرعية التاريخية والشعبية.

على أن هذا الانتقال السريع من الفكرة إلى الحركة ما كان ليحصل من دون أن تكون له **مضاعفات سلبية**، ومنها أن الفكرةَ التي كانت في طور الإنضاج النظري، وكان ينتَظَرُ منها أن تُفْرِج عن رؤية عميقة لمسائل ذات أهمية بالغة في عملية التوحيد القومي، كالدولة والسلطة، والعلاقة بين الأقاليم، والمركزية والاندماج واللامركزية والاتحاد، والعلاقات الاقتصادية بين المركز والأطراف، وأشكال التداول على السلطة. . .، سرعان ما أُخْرِجَتْ (أي الفكرة) من حيّز البناء النظري ـ قبل أن تكتمل نضجاً ـ لتتعرض لعملية تسييس مغالية (Surpolitisation) كان من نتائجها **تأسيس العمل القومي العربي على الدوغما الايديولوجية،**

وانفصال المؤسسة الحزبية القومية عن ميدان الفكر القومي وجنوحها للشعبوية. أمّا مَن ظل يفكّر في الفكرة القومية ـ خارج نطاق ألسنة الحزبية القومية ـ فاتخذ جانب الاستقلالية عنها كساطع الحصري وقسطنطين زريق.

* * *

نجحتِ الحركة القومية العربية، في سنوات الخمسينيات والستينيات، في الوصول إلى السلطة في بعض البلدان العربية. حدث ذلك بعد فترة قصيرة على نشوئها التنظيمي والسياسي لا تكاد تتجاوز جيلاً واحداً. الأمر الذي يستفاد منه أنها كانت أكثر تنظيماً[٢] من غيرها من الحركات السياسية الأخرى كالأحزاب الشيوعية والحركة الإسلامية («الإخوان المسلمون»، «حزب التحرير»، «حزب الدعوة». . .). على أن عاملاً آخر ساعدها في هذا الانتقال السريع من الحركة إلى السلطة هو **توسُّلها المؤسسةَ العسكرية** لإحداث التغيير في النظام السياسي. وحين نتذكر بأن هذه المؤسَّسة هي الأكثر تنظيماً وانضباطية وفعالية في مؤسسات الدولة والمجتمع، وهي التي تملك وسائل القوة اللازمة لتغيير التوازن الاجتماعي والسياسي، أدركنا لماذا حصل لجوء الحركة القومية إلى أسلوب الانقلاب العسكري لحيازة السلطة.

بدأتِ التجربة في مصر، مع تنظيم «الضباط الأحرار» في ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢، واستُأنِفتْ مع «حزب البعث» في سورية والعراق بعد سنوات (١٩٥٨، ١٩٦٣، ١٩٦٨). لم يكن تنظيم «الضباط الأحرار»، الذي أسَّسه جمال عبد الناصر، حزباً قوميّاً ولا فرعاً من حزب قومي. كان خليطاً من الضباط المتباينين فكراً: من المتأثر بالإخوان، إلى المتأثر بالليبرالية، إلى المتأثر بالماركسية، جمعتهم الوطنية المصرية ومرارة هزيمة ٤٨ والفساد والرغبة في التغيير. أما الفكرة القومية، فتبلورت لاحقاً في تجربة السلطة، لا بصفتها فكرة عقائدية، بل بما هي **حاجة موضوعية** حتى بالنسبة إلى الأمن الوطني المصري. يختلف الأمر في حالة «حزب البعث العربي الاشتراكي». فهو **حزب عقائدي**

---

(٢) لا شك أن الفارق كبير بين أن تكون أكثر تنظيماً وأكثر شعبية، فشعبية تنظيم مثل «الإخوان المسلمين» في مصر ـ في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته ـ ممَّا لا يمكن الشك فيها وممّا لا يمكن مضاهاتها بشعبية أيّ تنظيم قومي عربي في ذلك الحين. انظر في النفوذ الجماهيري لِ «الإخوان»: ريتشارد ميتشيل، **الإخوان المسلمون**، ترجمة عبد السلام رضوان ومنى أنيس (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧)، ٢ ج.

يقوم على فكرة الأمة الواحدة وحقّها القومي في وحدة كيانية؛ ووصولُه إلى السلطة في سورية والعراق ما كان بهدف البقاء في سورية والعراق بل لغاية وحدوية أعلى (أو هكذا كان الأمرُ ابتداءً). **كانت الفكرة القومية تأسيسية في مشروعه ولم يَلْتَقِ بها في تضاعيف تجربة السلطة** مثل عبد الناصر ورفاقه في ثورة تموز/ يوليو.

رأى خصومُ عبد الناصر و«البعث» في طريقة وصول الأخيريْن إلى السلطة انقلاباً وجادلوا في تسميتها ثورة. وكان واضحاً أن إسقاط صفة الثورة عن التغيير الذي حدث إنما هدفه إسقاط الشرعية السياسية عنه والإيحاء بأنه شكلٌ من الاغتصاب غير المشروع للسلطة أو أنه ـ على الأقل ـ ليس تغييراً سياسياً حقيقيّاً للأوضاع. لكن عبد الناصر ـ و«البعث لاحقاً ـ أثبتَ أن ما حَصَل من تغييرات في البنى الاقتصادية والاجتماعية كان ثورة بجميع المعايير. وحين يستعيد المرء اليوم فقرات برنامج البناء الاقتصادي والتنموي الذي نهضت به الأنظمة المستندة إلى الفكرة القومية ـ والنظام الناصري خاصة ـ يدرك إلى أيّ حدٍّ كان ذلك التغيير في بنى المجتمع شاملاً. فمن سياسة الإصلاح الزراعي (توْسعة الأرض المزروعة، تحديد الملكية وتمليك الفلاحين. . .)، إلى التصنيع، وإلى تأميم القطاعات الاقتصادية الاستراتيجية، إلى سياسات إعادة توزيع الثروة والحدّ من الفوارق الطبقية الفاحشة. . .، كانت صورة بعض البلدان العربية تتغيَّر فعلاً وتدخل إلى العصر باسم المشروع القومي.

إذا أضاف المرء إلى ذلك كله ما كان من هذه الأنظمة من سياسات استقلالية وتحرّرية من قبيل الاشتباك مع الأحلاف الاستعمارية في المنطقة، والانخراط المستمر في الصراع العربي ـ الصهيوني وتحمُّل أكلاف ذلك منفردة، ودعم حركات التحرر الوطني في المغرب العربي واليمن وأفريقيا، والتحالف مع «المعسكر الاشتراكي» العالمي، وتبني سياسة الحياد الإيجابي لتعزيز الاستقلال الوطني، وخوض تجربة التوحيد القومي ولو لفترة زمنية قصيرة ولكن (كانت) واعدة. . .، اجتمعتِ الأسباب كافة للقول إننا ما كنَّا ـ في حال تلك النظم السياسية وطريقة قيامها ـ أمام انقلاب عسكري، وإنما أمام ثورة. صحيح أنها تمت من طريق الاستيلاء العسكري على السلطة وليس من طريق ثورة شعبية، لكن نتائجها السياسية والاجتماعية والاقتصادية هي عينُها نتائج أية ثورة، مع فارقٍ ذي اعتبار هو أن التبديد الذي تعرضت له هذه المكتسبات، في

ما بعد، ما كان ليحصل بالسهولة واليُسر اللذيْن حصل بهما لو أتتِ السلطة الثورية من ثورةٍ شعبية أو من صندوق الاقتراع.

من النافل القول إنه في باب المصادفات السياسية السيئة أن القوميين العرب وصلوا إلى السلطة على ظهور الدبابات وليس من طريقِ حاملٍ اجتماعي شعبي. ولكن أيّاً يكن أسلوب حيازتهم للسلطة، في ذلك العهد، وعلى الرغم من حيثيَّتِهِ اليوم بل ومن أثره في انتكاس تجربتهم، فإن الكمَّ غيرَ اليسير من المكتسبات السياسية والتنموية التي أنجزوها، يضفي الكثير من أسباب الشرعية على السُّلَط التي أقاموها في بعض البلاد العربية. وهي شرعية مضاعفة للحركة القومية وللفكرة القومية اللتين أقامتا دليلاً على أنهما ممكنان تاريخيان لا حالة طوباوية.

٢ ـ شرخٌ في شرعية النظام القومي

لم تَصِلِ النخبُ العربية القومية إلى السلطة في مصر وسورية والعراق وليبيا من طريق صناديق الاقتراع، وإنما متوسِّلةً أسلوب الانقلاب العسكري. ليس مهمّا، هنا بالذات، أن ننشغل كثيراً بالبحث في الأسباب التي حملتْها على التوسُّل بالمؤسسة العسكرية، بدلاً من الجماهير الشعبية المنظمة، أداةً وقوةً لتحقيق التغيير والوصول إلى السلطة، وما إذا كانت تلك الأسباب تُرَدُّ إلى **عواملَ ذاتية** من قبيل سقوط الحركة القومية في شَرَكِ النزعة **الاستعجالية** لاختصار عملية التغيير، أو من قبيل تفويت بعض أحزابها القرارَ السياسيَّ الحزبيّ للجناح العسكري فيها وإحكام هذا الجناح قبضتَه على المؤسسة الحزبية وخياراتها، أو أن تلك الأسباب تُرَدّ إلَى **عواملَ موضوعية** من قبيلِ امتناع عملية التغيير بالوسائل السلمية الديمقراطية وانسداد الأفق أمام الخيارات المدنَية. . . إلخ. ليس مهمّاً ذلك، هنا لا بسبب لا جدواهُ أو انعدام قيمته، وإنما لأن معرضَ حديثِنا الذي نحن فيه لا يقتضي البحث فيه.

لقد سَبَقَ وتناولنا الموضوع، منذ سنوات عديدة[٣]، في معرض نقد أخطاء الحركة القومية العربية ولا حاجة بنا إلى تكرار. لكن الذين يَعْنينا هنا ـ بعيداً عن الأسباب تلك ـ أموراً **ثلاثة** مترابطة على ما قد يبدو بين بعضها من تَعَارُضٍ أو تباعُد:

---

(٣) عبد الإله بلقزيز، **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٣).

أوَّلها أن وصول القوميين إلى السلطة من طريق الاستيلاء العسكريّ، في البلدان العربية المشار إليها، لم يُفْقِد عمليةَ التغيير التي قاموا بها **الشرعية الديمقراطية والدستورية** فقط، على الأقل في نظر خصومهم الليبراليين الذين انقضّوا عليهم وأزاحوا نخبهم من سُدَّة الحكم، وإنما وَضَعَ مصائرَ عملية التغيير «الثوري» الذي أنجزوه بين أيدي قوىً (= عسكرية) ليس لديْها ـ بسبب طبيعة تكوينها ـ تقاليد في احترام الحريات المدنية والسياسية والاعتراف بالرأي المخالف. وكان لحكم هؤلاء ثمنٌ فادح دفعتِ الحركةُ القومية العربية غراماته من صورتها ورصيدها لدى الشعب.

و**ثانيها** أن ما قد يشفع للقوميين في أمْرِ هذه الأزمة التي ألمَّت بعملية التغيير عندهم، نتيجة فقدان طريقةِ التغيير تلك شرعيتَها الديمقراطية والدستورية، أن **ثقافةَ الثورة بأساليب العنف المسلَّح** ـ مدنيّاً كان أو عسكريّاً ـ **كانت ثقافةً عامّةً في عصرهم** (= في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي) في كلّ أصقاع الدنيا، ولدى سائر الحركات السياسية في العالم. حتى أن معيار الصّحّةِ والسَّواء في أيةِ ثورةٍ كان مقدارَ ما تستعمله من عنفٍ مسلَّح لتقويض السلطة القائمة. ومَفَادُ هذا الاستدراك لا أن ينبِّهَ إلى واقعةٍ في التاريخ المعاصر فحسب، وإنما أن ينبِّهَ على خَطَإ إسقاط معايير الحاضر وقيمه على الماضي لإنزال حُكْمِ إدانةٍ غيرِ تاريخيٍّ به مثلما يُفْعَل اليوم بغير وجْهِ حقّ.

و**ثالثها**، وأهمُّها في السياق الذي نحن فيه، أن النخب القومية نجحت بقدرٍ غيرِ قليلٍ من الفعالية في أن تُعَوِّض عن فقدانِ سلطتها للشرعية الديمقراطية ـ الدستورية بما عُرِف في حينِهِ باسم **الشرعية الثورية**(٤). والحقُّ أن الشرعية الثورية لم تكن ايديولوجيا تبريرية في ذلك الحين هدفُها التغطية على أزمة الشرعية الديمقراطية، وإنما كانت عنواناً لرصدٍ هائلٍ من المكتسباتِ الوطنية والاجتماعية التي أنجزتْها النخب القومية العربية الصاعدة، أكان في مجال الأمن القومي (مواجهة الأحلاف الامپريالية والمشروع الصهيوني)، أو في مجال التوحيد القومي (الوحدة المصرية ـ السورية، ثم محاولات الوحدة

---

(٤) انظر رأينا في هذا النمط من أنماط الشرعية، وما أطلقْنا عليه اسم «شرعية الانجاز» ـ معدِّلين به التنميط الشهير لماكس فيبر ـ. في: «أزمة الشرعية في النظام السياسي العربي،» قدّم ورقة العمل عبد الإله بلقزيز؛ شارك في الحلقة خير الدين حسيب [وآخرون]؛ قدّم الحلقة وأدار الحوار السيد يسين، **المستقبل العربي**، السنة ٣٣، العدد ٣٧٨ (آب/أغسطس ٢٠١٠)، ص ٧٧ ـ ١٢٤.

الثلاثية)، أو في مجال التنمية الاقتصادية (الإصلاح الزراعي، التصنيع، تشييد البنى التحتية) والتنمية الاجتماعية (نشر التعليم، العناية بالقطاع الصّحّي، إدماج الأرياف والهوامش في الحياة الحَضَرية، إعادة توزيع الثورة على نحو أكثر عدلاً وتوازناً، إقرار نظم الحماية الاجتماعية لحقوق الكادحين، تنمية طبقة وسطى. . .). وليس من شكٍّ في أن **شرعيةَ الإنجاز** جَبَّت «**شرعية الاستيلاء**» أو خفَّفَت من وطأةِ صدمتها وحوَّلَتِ الانقلاب إلى ثورة، وصنَعَتْ لهذه في الناس شرعيةً ما كان لتغييرٍ ديمقراطي عقيم الإنجاز أن يَحْتَازَها.

يهمُّنا من هذه العناصر الثلاثة سالفة الذكر أن نقف قليلاً أمام **ثالثها**، لا من باب بيانِ ما أفلحتْ فيه الشرعيةُ الثورية ـ ممّا ألمحنا إليه في الفقرة السابقة ـ وإنما من باب بيان **ما لم تُفْلِح فيه** أو، قُلْ، ما انتهت إليه من نتائج سلبية نالتْ من رصيد مكتسبات الثورة وأكَلَتْ من صورتها و ـ بالتالي ـ أدخلتْها في ما يمكن تسميتُهُ **بأزمة الشرعية الثورية** التي استفحلتْ ظواهرُها أكثر فأكثر منذ سنوات السبعينيات من القرن العشرين. لِنُطالع، سريعاً، **أربعةً** من وجوه تلك الأزمة التي أصابت شرعية النظم السياسية القومية العربية في الخمسين عاماً الأخيرة[٥].

أصيبَتْ هذه الشرعية، ابتداءً، بشرْخٍ كبير على صعيد جبهة **التوحيد القومي**. ففكرةُ الوحدة العربية، التي تقعُ في قلب منظومة الشرعية القومية للنخب الحاكمة في البلدان العربية المذكورة، والتي وجدتْ لنفسها تعبيراً سياسيّاً مبكّراً في أقل من سنواتٍ ستّ على وصول الحركة القومية إلى السلطة (الوحدة المصرية ـ السورية التي أخذت شكل دولة اندماجية في «الجمهورية العربية المتحدة»)، سرعان ما انتكس تطبيقُها السياسي بعد ثلاث سنوات ونصف السنة من تجربته بعملية انفصال قادها شركاءُ الوحدة أنفسُهم في سورية وانتهت إلى إسقاط تجربة التوحيد القومي الأولى[٦]. لكن أزمة الشرعية، على هذا الصعيد، ما توقَّفت عند انهيار دولة الوحدة وانفراط عقد العلاقة الناصرية ـ البعثية فسحب، وإنما تتالتْ فصُولُها متلاحقةً بين العامين ١٩٦٣ و١٩٧٩ فأجهضت «محادثات الوحدة الثلاثية» (بين مصر وسورية والعراق)، وأطاحت

(٥) انظر، أيضاً، بعض الوجوه المعاصرة منها في الدراسة المشار إليها في الهامش السابق.

(٦) انظر رأينا في أسباب فشل الوحدة، في: عبد الإله بلقزيز، **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن** (الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، ١٩٩١).

بـ «الميثاق القومي» بين العراق وسورية لِتُدْخِل البلدين «البعثيَّيْن» في حرب باردة بينهما جَرَت على الجبهات السياسية والجغرافية والثقافية كافة: على جبهة النظام الرسمي العربي حيث تواجَهَتْ دمشق وبغداد في معركة سياسية استهلكت سنوات الثمانينيات كافة والسنوات الأولى من التسعينيات؛ وعلى جبهة ساحات يشتبك فيها النفوذان السوري والعراقي، كالساحتين الفلسطينية واللبنانية، ثم على جبهة الكتاب والمجلة والصحيفة والإذاعة والتلفاز. وكانتِ النتيجة أن الذين تحدّثوا طويلاً عن الوحدة العربية عجزوا لا عن توحيد بلديْن يحكمهما نفسُ الحزب فقط، بل عن عدمِ إساءةِ الواحدِ منهما لوحدة الثاني!

وأُصيبَتْ هذه الشرعية، ثانيةً، بضربةٍ في العمود الفِقْريّ نتيجة الهزيمة أمام المشروع الصهيوني ودولتِه، هذا الذي كان الردُّ على اغتصاب فلسطين في جملةِ ما أَسَّس لشرعية النخب القومية العربية في التغيير وحيازةِ السلطة. كانتِ الصدمةُ الأولى التي أصابتْ صورةَ الشرعية حرب العام ١٩٦٧ والهزيمة المروِّعة التي تلقَّاها ـ إلى جانب الأردن ـ جيشا مصرَ وسورية وانتهت باحتلال سَيْنَاء والجَوْلان بعد الضفة الغربية وشرق القدس وقطاع غزة! ولم تقف حدود الشرخ في الشرعية عند هذا الحدّ، ذلك أن الهزيمة العسكرية سرعان ما ستأخذ النخبَ القومية إلى ما يُشبه التسليم بالتقسيم (= تقسيم فلسطين) ونتائج حرب العام ١٩٤٨ ووجود الدولة الصهيونية على القسم الأعظم من فلسطين: في المثلث والنقب والجليل. ذلك ما يقومُ عليه دليلٌ من اعتراف مصر بالقرار ٢٤٢ والقبول «بمشروع روجرز»، وقبول العراق وسورية بخطة «السلام» العربية («مشروع الملك فهد») في قمة فاس الثانية (١٩٨٢)، ومشاركة سورية في «مؤتمر مدريد» (١٩٩١) ومفاوضات واشنطن (١٩٩٢ ـ ١٩٩٣) و«واي بلينتيشن» وصيغة «الأرض مقابل السلام»[٧]، والمفاوضات غير المباشرة عبر الوسيط التركي (= رجب طيب أردوغان) في العام ٢٠٠٨، والاعتراف بما سُمِّي «المبادرة العربية للسلام» و«خريطة الطريق». . .

---

(٧) تناولنا ذلك في مناسبات مختلفة في كتب متعددة، انظر: عبد الإله بلقزيز: **المسألة الوطنية الفلسطينية من الهزيمة إلى الانتفاضة** (الرباط: البيادر للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)؛ **الأنفاق والآفاق: رؤية مستقبلية للصراع العربي ـ الإسرائيلي** (الدار البيضاء؛ بيروت: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨)؛ **زمن الانتفاضة: القضية الفلسطينية بعد «أوسلو»**، تقديم عبد الهادي بوطالب، سلسلة شرفات؛ ٢ (الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠١)؛ **العرب وإسرائيل: عن صراع لن ينتهي**، [سلسلة] عين (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٤)، و**أزمة المشروع الوطني الفلسطيني من «فتح» إلى «حماس»** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦).

ثم إن هذه الشرعية أصيبَتْ بأزمةٍ حادة على صعيد المشروع التنموي: الاقتصادي ـ الاجتماعي، الذي حملتْهُ النخب القومية وطبَّقتْهُ منذ منتصف الخمسينيات حتى اليوم. ذلك أن الاندفاعة التنموية والتصنيعية، التي أطلقتْها سياسات التأميم والتخطيط المركزيّ وخيار التصنيع الثقيل (= إنتاج وسائل الإنتاج)، والتي حسَّنَتْ من معدَّلات القدرة الإنتاجية لمصر وسورية والعراق (والجزائر وليبيا استطراداً)، وخفَّفَتْ من معدلات الفقر والبطالة إلى حدٍّ كبير ومن الاعتماد على الاقتصادات الميتروپولية، وقلَّصت الفجوة بين الطبقات. . . ، سرعان ما بدأت تشهد عدَّها العكسي منذ بدايات السبعينيات في مصر وسورية، ومنذ مطلع الثمانينيات في العراق والجزائر. فلقد تراجعت معدلات الإنتاج، وتزايدت نسب العاطلين عن العمل، وفشلت برامج التصنيع الثقيل، وترهَّل القطاع العامّ وتحوَّل إلى مَرْتَع للفساد، واتسعت الفوارق بين الطبقات، ونشأت طبقات وفئات طفيلية مستفيدةً من حال الفساد المعمَّم، وتعاظَمَ الاعتماد على الخارج في كل شيء: من «الخبراء» الاقتصاديين والأجانب حتى رغيف الخبز! لم يتبقَّ من «التنمية المستقلة» و«الاشتراكية» إلاّ بعض أطلالٍ ايديولوجية يحاول الإعلام الرسميّ الدِّعائي (= الدعويّ) أن ينفخ الروح في رمزيتها، فيما كانت تجربة التنمية تقطع شوطها الأخير نحو إعلان الإفلاس الكبير.

وأخيراً، كان على هذه «الشرعية الثورية» أن تتعثَّر في امتحان الديمقراطية منذ اليوم الأول لصعود القوميين العرب إلى السلطة. لم يكن هؤلاء لِيُخْفُوا عداءَهم للنموذج الليبرالي في السياسة. ومع أنهم حافظوا على بعض شكلياته مثل الانتخابات وتشكيل البرلمانات وإقرار الدساتير، فإنهم احتكروا المجال السياسيّ وأسقطوا الحقّ في التعدُّدية السياسية، فكانتِ السلطة لهم وحدهم طيلة نصف قرن[٨]. ولمَّا كانوا حاولوا في الماضي أن يُعَوِّضوا عن غياب الحقوق السياسية (تشكيل الأحزاب والصحف. . .) بالتشديد على الحقوق الاجتماعية ـ الاقتصادية بوصفها جوهر النظام الديمقراطي (= وتلك كانت أيضاً أطروحة الأحزاب الحاكمة في البلدان «الاشتراكية» في العالم)، فإن التراجُع عن حماية

(٨) فعلوا في هذا ما فعله غيرهم من النُّظم الحاكمة ولم يكونوا حالةً شاذة في التسلطية واحتكار السلطة. انظر: عبد الإله بلقزيز، **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر (حالة المغرب)** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧).

هذه الحقوق أسقط الذريعة عنهم وكشف عن تهافتها. أمّا سيرة النخب القومية الحاكمة مع الحريات العامة وحقوق الإنسان، فكانت سيئة للغاية وقدَّمَتْ عنهم أسوأ صورة بَدَتْ فيها أنظمتُهم أنظمةَ قمعٍ وقَهْرٍ لحقوق المواطنين وحقوق المخالفين في الرأي.

أمام هذه اللوحة الفسيفسائية من معطيات التراجُع المدوّي للبرنامج القومي في السلطة في القضايا الأربع الأساس المؤسِّسَة للشرعية (الوحدة، الصراع العربي ـ الصهيوني والأمن الوطني والقومي، التنمية، الديمقراطية)، تكون «الشرعيةُ الثوريةُ» قد أصيبَتْ بشرخٍ وصَدْعٍ كبيريْن لا مكان للتَّسَتُّر عليهما تحت أيِّ مبرِّر. وليس من شك في أنَّ النخبَ «الليبرالية» التي أتَت تنقَضُّ على الثورة، وجَدَتْ لنفسها ما تُسوِّغ ثورتَها في نظر الرأي العام. وليس عبثاً أو صدفةً أن هذه النخب جرَّبتْ ـ منذ الحقبة الساداتية في مصر السبعينيات ـ أن تبدأ هجومها المعاكس على حقبة الثورة من المدخليْن الأشدِّ حساسية: رغيف الخبز و«الرفاه» الاقتصادي عند الجمهور، والحريات الفردية والديمقراطية عند النخب. أما الخطر الإسرائيلي والتهديدات الموجَّهة للأمن الوطني والقومي، فتنتهي ـ في زعم نخبة الثورة المضادّة ـ بـ «السلام» والتفرُّغ لـ «البناء» الداخلي: «التنموي» و«الديمقراطي». ومن أزمة الشرعية القومية صنعتْ قوى الثورة المُضَادَّة سلطتَها وبعضَ شرعيةِ سلطتِها ولو إلى حين!

* * *

لم يكن هذا الشرخ في الشرعية مجرَّد مصادفة سياسية سيئة في تاريخ النخب القومية الحاكمة يمكن عزله عمَّا سبق وما لَحِق، كان له ما قبله مثلما كان له ما بعده. أما المقدّمات والذيول والتَّبِعات فطَالَتْ كلَّ شيء: الفكرَ القومي، والحركة السياسية المسترشدة به، ومصير النظام القومي الحاكم.

ثانياً: وجوه الأزمة

١ ـ في الفكر والخطاب

حين حدثت هزيمة ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٧، كانت حركة إنتاج الأفكار والموضوعات الكبرى في الفكر القومي قد توقفت، ليدخل الأخير طورَ تكرارٍ واجترار لِمَا تَرَكَ الرُّواد الأولون من أعمال تأسيسية ومرجعية ذاتِ قيمة تاريخية

لا تَقْبَل النكران كائناً ما كان الموقف النقدي منها اليوم. إذْ منذ ذلك الحين، ما عُدْنا نقرأ إنتاجاً فكريّاً في مسائل العروبة، والأمة، والوحدة، والاندماج، والاتحاد، ودور العوامل الثقافية والحضارية والتاريخية والاقتصادية في عملية التوحيد القومي. . .، من عيار ما كتبه ساطع الحصري وميشيل عفلق وقسطنطين زريق ونديم البيطار. . .، والذي أصبح يشكّل ـ بحقّ ـ تراثاً فكريّاً قوميّاً غنيَّ المضمون. ومعظم من كتبوا في الموضوع، من خارج دائرة هذه الأسماء، كانوا في جملة الشرّاحِ والمُخْتَصِرَةِ للمتون، وأَحْذَقُهُمْ سَعَى في ترميم بعضِ ما يمكن ترميمُه في أطروحات الأولين.

على أن هذا الحكم يحتاج إلى بعض الاستدراك المنهجي لئلاّ يسقُط في تعميمٍ مُجْحِف. وفي بعض ما يقبل الاستدراك أمورٌ **ثلاثة**:

أولها أن بعض رموز الجيل الثاني من المفكرين القوميين استأنف محاولات البناء الفكري بالعودة إلى التاريخ ـ العربي والغربي ـ متوسِّلاً به وبسوابقه وحقائقه للبناء عليه تسويغاً لشرعية الفكرة القومية. والغالب على هذه المحاولات أنها تَحَرَّتْ التقاليد الأكاديمية وما بارحتْها على الرغم من عمومية البحث ومن بعض ما اكتنفه من نظرة ايديولوجية لا يمكن أن تعرى عنها أيةُ كتابةٍ من هذا الضرب. وقد يكون من أعمق الأعمال وأنفعها في هذا المجال كتاب: **من التجزئة إلى الوحدة**(٩) لنديم البيطار، وكتاب: **التكوين التاريخي للأمة العربية**(١٠) لعبد العزيز الدوري. وقد كُتِبَا ونُشِرَا في لحظةٍ حرجة من الجَزر القومي. ولعلّ ذلك ما يفسِّر لماذا كان اللجوءُ فيهما إلى التاريخ استراتيجية منهجية ورؤيوية؛ إذْ تعني العودة إلى التاريخ ـ في مثل هذه الحال ـ تأكيداً على قوانينه الموضوعية وعلى أن التراجع والجزر حالة عارضة تجافي الناموس والمألوف.

و**ثانيها** أن جانباً من جوانب التفكير في عملية التوحيد القومي نضج في حقبة ما بعد هزيمة ١٩٦٧ أكثر من ذي قبل، ووقع تسليط الضوء العلمي عليه بكثافة أشدّ غطَّت على النقص الحاصل فيه في إطار النظرية القومية، ونعني به

---

(٩) نديم البيطار، **من التجزئة. . . إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(١٠) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ١٢، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩).

الجانب الاقتصادي. وهو جانب من التفكير دشنه يوسف صايغ في الخمسينيات واستكمل البحث فيه باحثون مختصون من جيليْن: من الجيل المخضرم الذي كان ممثلوه في الموضوع قبل الهزيمة وبعدها مثل إبراهيم سعد الدين، ومحمد محمود الإمام، وخير الدين حسيب، وإسماعيل صبري عبد الله، وسعدون حمادي. . . ، وجيل ما بعد الهزيمة ومن رموزه جلال أمين ومحمود عبد الفضيل. ولعل ما قدّمه محمد لبيب شقير من عملٍ علميّ جامع في هذا الميدان من الأمثلة شديدة الدلالة على الجهد الفكري الذي بُذِل لتسليط الضوء على المسألة الاقتصادية في عملية التوحيد.

و**ثالثها** أن موجةً من المراجعة النقدية للخطاب القومي وللحركة القومية انطلقت بعد الهزيمة على نطاق واسع، وأرهصتْ بداياتُها من انفراط عقد الوحدة المصرية ـ السورية في بدايات الستينيات. ولستُ أعني به النقد الذي وجَّهه اليسار العربي الجديد للحركة القومية بعد انفصاله التنظيمي عنها، وإنما أعني به النقد الذي تكونت موضوعاتُه ومفرداتُه لدى مثقفين ظلت تشدُّهم إلى الفكرة القومية العربية صلة ارتباط واقتناع حتى وهم يتبنّون الفكر الاشتراكي. وهذه ـ مثلاً ـ كانت حال كتابات ياسين الحافظ وإلياس مرقص وعبد الله العروي النقدية. لعلها لم تُضِف كثيراً إلى الموضوعات النظرية في الفكر القومي (ما خَلاَ ربطها بين الوحدة العربية ومحتواها الديمقراطي والاشتراكي). لكنها اقترفَت السؤال الممنوع وزجَّت به في التفكير، وحفزت الفكر القومي على مراجعة يقينياته من جديد: في ضوء معطيات الواقع والتحوّل الاجتماعي، وفي ضوء تحوّلات المعرفة والفكر.

إذا استثنينا هذه الإضافات الثلاث، التي استدركنا بها على الحكم الذي أطلقناهُ، لا نكاد نعثر على جديدٍ فكريّ يدخل في نسيج بناء الفكر القومي. صحيح أن الثلاثين عاماً الأخيرة شهدت ورشة عمل بحثية نشطة في ميدان دراسة المجتمع العربي المعاصر في ظواهره السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأن كثيراً من الدراسات عَرَض مباشرةً لمسائل من قبيل الهوية، والعروبة، والوحدة، ومعضلات الاندماج الاجتماعي، والعلاقات الاقتصادية البينية العربية، وانعقدت ندْوات عدّة للتفكير في مسألة الوحدة بعقل استشرافي ـ مستقبلي. . . ؛ وصحيحٌ أن بعض محاولات المراجعة النظرية لإشكاليات سابقة في الفكر القومي (مثل علاقة العروبة بالإسلام، وجدلية القومي/القطري، والرؤية الاندماجية المركزية للوحدة. . .) جرى في العشرين عاماً الأخيرة على

نحوٍ جزئيّ. . . ، إلا أن ذلك كلَّه ليس يكفي للقول إن تجديداً حقيقيّاً للفكر القومي حصل، أو إن إضافة نوعية إلى تراثه الفكري حدثت. بل إن أكثر ما يقلق أن مستوى التفكير في الشأن القوميّ اليوم بات أدنى، بدرجات مخيفة، من مستوى التفكير فيه في زمن الحصري وزريق وعفلق وعصمت سيف الدولة وياسين الحافظ! هذا إذا كان الذين يكتبون في الموضوع اليوم قد قرأوا تراث هؤلاء الرواد الكبار!

الأنْكى من ذلك كلِّهِ والأَدْهَى أن ما يَغْمُرُ ساحةَ «الفكر» القومي اليوم هو ذلك الخليط الغرائبي من اللغط الايديولوجي مع كلام العامَّة بمفرداتٍ فصيحة! سريعاً انتقل الخطاب القومي من عقْل نخبة فكريةٍ عالِمَة إلى ألسنةٍ حركيَّة لا يكاد يتبيَّن الفاصل بينها وبين عمومِ المتكلِّمَةِ من الخليقَة! وسريعاً تحوَّلَ النشطاء ـ وهُمْ مناضلون بلا ريْب ـ إلَى «مفكرين» من دون أن يقرأوا نصوص الفكر القومي: «ينظِّرون» ويفتون ويبلورون المواقف في ساعات معدودات كانت تتطلب من الحصري وعفلق وزريق أشهراً وسنوات! من ذا الذي يستطيع إذن ـ أمام هذا الخَطْب الجَلَل الذي أصاب الفكر القومي ـ أن يُنْكِر الحقيقَةَ التي لا تَقْبَل الإنكار: الفكر القوميّ العربيّ اليوم في أزمةٍ شديدة!

٢ ـ في الممارسة

من المألوف في تاريخ الحركات السياسية الثورية وحركات التحرُّر الوطني أن تشهد انعطافةً في طبيعة خطّها السياسي ومضمونها الثوري حين تنتقل من طور النضال إلى طور الحكم وإدارة السلطة. تميل في أعقاب ذلك الانتقال إلى الواقعية أكثر، وإلى المحافظة أكثر حرصاً على السلطة التي احْتَازَتْها، فتتراجع عن تطبيق العديد من الرؤى والشعارات التي حملتْها، وتتعَلَّل في ذلك التراجع بثقل الأوضاع الموضوعية وعدم كفاية القوى الذاتية، وحقائق ميزان القوى الإقليمية والعالمية، وتنسى أو تكاد أنها كانت ـ قبل عهد قليل ـ تناضل ضدّ هذه التِّعِلّات كلِّها معتبرةً إياها ذرائع واهية تَتَحَجَّج بها الأنظمة القائمة للتحلُّل من التزاماتها الاجتماعية والوطنية. ترفع شعارات الديمقراطية حين تكون في المعارضة، وتنتهك الديمقراطية حين تصل إلى السلطة. تبشّر بالاشتراكية كحركة وتطبّق الرأسمالية كسلطة. تدعو إلى الوحدة القومية ابتداءً، وتنتهي إلى حماية التجزئة. . . إلخ.

تلك مآلاتٌ كانت إليها أيلولةُ الحركات السياسية الثورية في العالم على تفاوُتٍ بينها في حدّة المصير. هكذا بدأ البلاشفة في روسيا القيصرية لينتهي بهم المطاف ـ بعد عقود ـ إلى فظاعات الحقبة الستالينية. وهكذا بدأتِ الثورة الصينية لتصل ـ بعد عقود ثلاثة على انتصارها ـ إلى تصفيات معمَّمَة في نطاق «الثورة الثقافية». وهكذا بدأت «جبهة التحرير الوطني الجزائرية» ثورتها ضد الاحتلال لتنتهي إلى سلطة قمع وفساد. ثم هكذا بدأت حركة «فتح» قبل أن تأكل السلطةُ ميراثها الثوري. بل هكذا بدأت ـ قبل هؤلاء جميعاً ـ الثورة الفرنسية قبل أن تنتهي إلى اليعقوبية وقبل أن تنتهي فكرة الحرية إلى استعمارٍ وعنصرية.

لا تشذّ الحركة القومية العربية عن هذه القاعدة. فلقد عرفت، بدورها، هذا النمط من التغيُّر في مضمونها السياسي والثوري نتيجة انتقالها من حركة شعبية إلى سلطة حاكمة في بعض الأقطار العربية. ومع أن المرء لا يملك أن يجحدها حقّها من الاعتراف لها بما أنجزته من مكتسبات في مضمار التنمية الوطنية (خاصة في مصر والعراق) أو في مواجهة التحدي الصهيوني والاستعماري الجديد، ونصرة الشعب الفلسطيني وحركات التحرر الوطني والمقاومة، إلاّ أن ذلك ما كان يكفي هذه الحركة القومية الحاكمة كي يحافظ لبرنامجها السياسي الأصل على مضمونه التغييري.

سندع جانباً تقييم تجربة هذه الحركة في السلطة ومآلاتها السياسية الدراماتيكية، لنتناول بالرصد والتحليل وجوه ذلك التغيُّر الذي طرأ على خطابها السياسي وأدائها وجدول أعمالها منذ باتت لها مراكز سياسية حاكمة وبات عليها ـ بالتالي ـ التكيّف مع هذا المعطى الجديد، بل تصميم دورها على مقتضى مطالبه وحاجاته. مثلما سنلقي نظراً على المصائر التنظيمية والايديولوجية التي آلَ ليها الكثير منها بعد حرب ٦٧ والضربة العنيفة التي تلقاها المشروع القومي فيها.

وليس من شك في أن إضفاء النسبية على الأحكام حاجة ضرورية في هذا المعرض لاستحالةِ الحديث عن حركةٍ قومية بالجَمْع فيما التبايُن في الخيارات البرنامجية بينها، وفي درجة البعد أو القرب من السلطة، السمةُ الغالبة عليها. فالناصرية قبل الثورة لم تكن حركة سياسية معارضة كي تُحَاكَم على مقتضى ما أعلنته وهي في موقع المعارضة، ولا هي أقامت لنفسها حزباً

يدعم سلطتها. حتى محاولة إقامة تنظيم الطليعة العربية لم يكن عبد الناصر ينظر إليه كتجاوز لتجربة «الاتحاد الاشتراكي» الذي لم يكن ـ هو نفسه ـ حزباً ناصريّاً بالمعنى الدقيق. أما «حركة القوميين العرب»، فلم تصل إلى السلطة، ولا يمكن ـ بالتالي ـ محاكمة تجربتها وإن كان ممكناً محاكمة مواقفها. فيما كان «حزب البعث» مَنِ انْفَرَد بأنه بدأ حركةً وانتهى سلطةً وكانت له ـ في الحقبتين ـ فروعٌ تنظيمية في كل مكان.

منذ الأربعينيات حتى اليوم، شغلت ساحة العمل القومي ثلاث حركات: «البعث» والناصرية و«حركة القوميين العرب». استمرّ «البعث منذ ذلك الحين حتى الآن؛ وانتهت «حركة القوميين العرب» بعد حرب ٦٧؛ ثم انتهت الناصرية كنظام سياسي بعد رحيل عبد الناصر (١٩٧٠) وتصفية رموز عهده (مايو ١٩٧١) كحركة (أحزاب) سياسية. ثم لم تلبث ليبيا أن دخلت ميدان منافسة المراكز القومية الأخرى بعد رحيل عبد الناصر، فتبنت الحركات الناصرية ابتداءً، ثم وسَّعت الدائرة فباتت حركات اليسار ـ المنشقة عن «حركة القوميين العرب ـ وبعض اليسار الشيوعي في جلة من يتلقى منها الدعم والإسناد وينخرط في المؤتمرات والأطر التي أنشأتْها من أجل الإمساك بحصتها في قرار حركة التحرر الوطني العربي («مؤتمر الشعب العربي»، «ملتقى الحوار العربي الديمقراطي الثوري». . .) ومنازعة بغداد ودمشق ذلك. مثلما حاولت الجزائر، في عهدها البومديني، واليمن الجنوبي في عهد عبد الفتاح إسماعيل وعلي ناصر محمد أن تفعل شيئاً من ذلك من دون كبير نجاح.

فجأةً، ومنذ النصف الثاني من السبعينيات، ستبدأ صورة تنظيمات الحركة القومية العربية في التغيّر بنتيجةِ عامليْن: **التناقضات** السياسية والتنظيمية الداخلية و**الاستيعاب السياسي** لها من قبل النظام القومي الرسمي. كانت هذه التناقضات قد بدأت مبكراً، منذ هزيمة ٦٧، فأفْضَت بحركة القوميين إلى الانقسام في فروعها كافة لتخرج منها منظمات جديدة تبنّت الماركسية ـ اللينينية وموضوعاتها النظرية في الثورة مثل «الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين» و«الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين»، و«منظمة الاشتراكيين اللبنانيين»، و«الجبهة القومية في اليمن»، وفروع أخرى في الكويت والخليج العربي وسورية. . . إلخ. ثم لم تلبث هذه التناقضات أن استفحلت داخل الأحزاب القومية الأخرى كـ «حزب البعث» الذي انقسم إلى قيادتين قوميتين في دمشق وبغداد لتنقسم

معه ولاءات فروع الحزب في الأقطار العربية (لبنان، الأردن، الخليج العربي، تونس، الجزائر، موريتانيا) وأحياناً ليحصل الانقسام داخل فرع الحزب نفسِه في القطر الواحد. وامتد الانقسام إلى التنظيمات الناصرية التي نشأت بعد رحيل عبد الناصر، أو امتنعت صُوَرُ التوحيد بينها، على نحو ما نجد في فسيفسائها التنظيمية في بلدٍ مثل لبنان منذ مطلع السبعينيات من القرن الماضي («اتحاد قوى الشعب العامل»، «الاتحاد الاشتراكي» بقياداته المختلفة المنشق بعضها عن بعض، «التنظيم الشعبي الناصري»، «حركة المرابطين ـ الناصريون المستقلون»، «التكتل الوطني المستقل»، «المؤتمر الشعبي اللبناني». . .). وحين بدأت الاستقطاب القومي بين المراكز الثلاثة (دمشق، بغداد، طرابلس الغرب)، كانت هذه الفسيفساء التنظيمية «القومية» تتوزَّع بين الولاء لهذا أو ذاك من المراكز الثلاثة.

ومن النافل القول إن هذا التشظي التنظيمي الذي شهدته الحركة القومية بين منتصف الستينيات ومنتصف السبعينيات شكَّلَ البيئة المثالية **لاستيعابها سياسيّاً** من قبل الأنظمة العربية التي حكمت باسم القومية العربية؛ وهو استيعاب نقلها ـ **عمليّاً** ـ من تنظيمات شعبية ومعارضة إلى تنظيمات ملحقة بالنظم الحاكمة، تابعة لقرارها السياسي. كان لذلك الاستيعاب وجْهٌ داخليّ شكَّل محطةً ابتدائية في برنامجه قبل أن يَفيض عن نطاقه الوطني (= القطري) ليصبح استيعاباً عابراً للحدود الوطنية (ولا نقول قوميّاً). أما المحطة الابتدائية التي عنينا، فهي تشكيل «جبهات» وطنية وتقدمية بين «الحزب القائد» في النظام «القومي» والأحزاب الوطنية الأخرى من قومية ويسارية. وإذْ أثمرت هذه التجربة، في الغالب، ترويضاً لتلك الأحزاب، أنضجت شروط تعميمها على المعظم الآخر منها في سائر البلاد العربية الأخرى؛ وهو ما بدأ يشهد اندفاعته في النصف الثاني من السبعينيات. وحين بدأتِ «الحاضنة» الليبية تبدو توحيدية أكثر، مستقلة عن مدار التقاطب العراقي ـ السوري ومن يتحرك فيه، و«وريثة» لبعض الميراث الناصري، أصبحت اندفاعةُ الاستيعاب أكثر ودخَلَتْ على خطِّه عواملُ ودوافعُ أخرى غير فكرية وغير سياسية كحوافز مشجعة!

لم تكن مشكلة ذلك الاستيعاب في المستوعِب (= النظام القومي العربي)، لأن ذلك ممّا يقع في صلب استراتيجية أي نظام يريد أن يتحصَّل شرعيةً ثوريةً، أو يمدّ نفوذه الايديولوجي والسياسي خارج حدوده، وإنما كانتْ في **المُسْتَوْعَب**

الذي ارتضى لنفسه أن يدخل في منطقةِ الْتباسٍ بين وظيفةٍ أصْلٍ له (= معارضة النظام القائم، التعبير عن الموقف الثابت من القضايا القومية) وبين موالاة نظام عربي آخر هو جزءٌ من النظام العربي ككل. وعلى الجملة، فإن مشكلته كانت في **تعطيل جدول أعماله السياسي والانتظام في جدول أعمال النظام الموالي له أو المدعوم منه.** والنتيجة أنه باسم «التحالف مع الأنظمة الوطنية» في وجه العدوان الامپريالي ـ الصهيوني، أنضجتِ الحركاتُ القومية العربية من خارج السلطة انقلابَها على نفسها وعلى تاريخها وميراثها القوميَّيْن، وقطَعَتْ شوطها الطويل نحو الالتحاق بهذه الأنظمة والعمل ضمن نطاق سياساتها العليا وتحت سقف قرارها السياسي، وارتضت لنفسها أن تتنزَّل في مجتمعاتها منزلة الناطق باسم تلك الأنظمة، المنافح عنها في وجه المعارضين لها في الدَّاخِلَيْن: الداخل الاجتماعي لتلك الأنظمة، والداخل الاجتماعي للناطقين باسمها. وكان خطابُها التبريري يتهافت مع الزمن إلى أبعد حدود البؤس!

الفصل الرابع

عوامل الإخفاق ـــ بين التفسير والتبرير

أولاً: في العامل الخارجي

قبل أن تتبلور الفكرةُ القوميةُ العربية إرهاصاً، في خواتيم القرن التاسع عشر، وجَهرةً في مطالع العشرين وفي عقده الثاني على نحوٍ من الوضوحِ أعلى، كانت فكرة التوحيد في المجال الجغرافي ـ السياسي قد خَامَرَتْ كثيرين من القادة السياسيين ما عُرِف عنهم أنهم في جملة المسكونين بالفكرة القومية العربية ـ التي لم تكن وقتئذ قد نشأت ـ بل إنهم ما كانوا عرباً بحساب الانتماء «العرقيّ» وإن كانوا على رأس كيانٍ سياسيّ عربي. ذلك ما يَصْدُق على محاولة إبراهيم باشا، ابن محمد علي باشا، توحيد مصر وسورية في نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر. وهو توحيدٌ وَضَعَ مشروعه، في ذلك الإبّان، في مواجهة القوى الاستعمارية الكبرى في ذلك الحين (= بريطانيا وفرنسا) وفي مواجهة الامبراطورية العثمانية التي كانت سورية ـ لحظتئذ ـ في جملة «أملاكها» الامبراطورية.

انتهى مشروعُهُ للتوحيد بهزيمةٍ في غايةِ الحِدَّة بعد أنْ تدخَّلَتِ الدولتان الاستعماريتان ـ متحالفتين مع عدوِّهما العثماني التركي ـ لوقف تقدُّم جيش إبراهيم باشا نحو استامبول مَخَافَةَ أن يُحْدِث انتصارُهُ تحوُّلاً جيو ـ استراتيجيّاً يطيح بكل الأحلام الإمبراطورية الاستعمارية المتطلعة إلى وراثة «أملاك» من أطلقتْ عليه اسم «الرجل المريض»: تركيا العثمانية. وكانت تلك، في تاريخ المنطقة، أوّل محاولة للتوحيد وإن هي اتخذت شكلَ فَصْلٍ للأقاليم العربية عن

سيطرة الأتراك العثمانيين من وجْهٍ، وشَكْلَ توحيدٍ موضعيّ لا يتجاوزُ ـ في النطاقِ العربيِّ الأوسع ـ حدود مِصْرَ وبلاد الشام من وجْهٍ ثانٍ.

ليس معلوماً لدينا اليوم، على وجهٍ من وجوه اليقين، إن كان مشروع محمد علي وابنه إبراهيم باشا خارج مصر، وفي الولايات العربية المشرقية للدولة العثمانية (= أي مشروع التوحيد) على وجه التحديد، ينتهل فكرتَهُ التوحيدية تلك من تجارب التوحيد القومي التي انطلقت وازدهرت في أوربا في ذلك الحين على ـ مثالِ أفكارٍ وتجاربَ أخرى اقتبسها من أوروبا وطبَّقها ـ لكننا نعرف، على وجْهِ اليقين، أنه لا يعبّر عن فكرةٍ قوميةٍ عربيةٍ مُفْتَرَضة (كانت سابقة لأوانها في النصف الأول من القرن التاسع عشر)؛ مثلما نعرف ـ على قدرٍ آخر من اليقين ـ أن الحاملَ عليه كان وعيُ مِصْرَ محمد علي وإبراهيم باشا أن كيانَها الوطني غيرُ قادرٍ على الدفاع عن نفسِه إلاّ من خارج حدوده، وأن سوريةَ المنتَزَعَةَ من تركيا هي الضمان الأوفر لحماية الأمن الكياني لمصر. وبهذا المعنى يكون محمد علي وإبراهيم باشا قد اهْتَدَيَا مبكّراً إلى فكرة **المصلحة** بما هي فكرةٌ تأسيسية لمشروع التوحيد.

بعد ما يزيد على قرنٍ من فشلِ هذا المشروع التوحيدي، تعرَّضَ مشروعٌ توحيديٌّ عربيٌّ آخر ـ في بدايات النصف الثاني من القرن العشرين ـ للانتكاس والإخفاق: مشروع الوحدة المصرية ـ السورية. بين مشروعيْ محمد علي وعبد الناصر وجوهُ شَبَهٍ واختلافٍ في آن خليقٌ بنا أن نقف عليها وما تَعْنِيهِ وتَدُلُّ عليه:

أوَّلُ وجوهِ الشَّبه بينهما أنهما واجَهَا التحديَّ الخارجيَّ الاستعماريَّ نفسَه وآلاَ إلى إخفاقٍ كان للعامل الاستعماريِّ أثرٌ حاسمٌ فيه بحكم ما شكَّلاهُ من تهديد مباشر لمصالح الدول الكبرى المتطلعة إلى إطباق السيطرة على منطقة «الشرق الأوسط». **وثانيها** أن المشروعيْن انطلقا من نقطة بدايةٍ مشتركة هي توحيد مصر وسورية (هل هي صدفة، إذن، أن تبدأ مشاريع التوحيد منهما؟!). **وثالثُها** أن القاعدة التي نهضت عليها محاولتا التوحيد في الحالتيْن هي **التحديث** الاقتصادي والاجتماعي الذي أطلقَ برنامجهُ الطموح محمد علي باشا وجمال عبد الناصر وكان يَعِدُ بتعميم مفاعيله ومكتسباته على سائر الأقاليم التي تشملها عملية التوحيد. أمّا **رابعها**، فهو ما كان للمؤسّسة العسكرية، في الحاليْن، من دورٍ مركزي في تجربة التحديث والتوحيد، وما نَجَمَ عن ذلك ـ بالتَّبِعَةِ ـ من

إفقادِ المشروعيْن للموارد الاجتماعية والسياسية الخليقة بحمايتهما في وجه الضغط الأجنبي.

في المقابل، كان **أوّلُ** وجوهِ الاختلاف بينهما أن مشروع محمد علي تَوَسَّل بالعنف والاجتياح أداةً وسبيلاً لنفسه، في حين قاد عبد الناصر عملية الوحدة برضا القيادات والمجتمع في سورية حتى لا نقول بضغط معنويّ منها أَجْبَر حِذْرَهُ وتحفُّظاتِهِ على الانكفاء خشية إساءَةِ فَهْم موقفه. و**ثانيها** أن مشروع محمد علي للتوحيد لم يكن مستنداً إلى فكرة التوحيد القومي وإنما كان موضعيّاً ومحدوداً ولَمْ يتطلع إلى أفقٍ أبعد سوى السيطرة على قلب تركيا (الآستانة): وهي ليست في نطاق الجغرافيا ـ السياسية العربية؛ أما مشروع عبد الناصر، فكان قوميّاً عربيّاً وعبَّر عن نفسه بمفردات قومية عربية صريحة. و**ثالثُها** أن مشروع محمد علي التوحيدي لم تكن له آثار كبيرة ذات صدىً إيجابي في المحيط العربي ـ ربما بسبب محدودية أهدافه ـ فيما كان لمشروع عبد الناصر التوحيدي كبيرُ أثر في البلاد العربية برمّتها.

ليس هدفنا من هذه المقارنة أن نناقش المشروعيْن، أو نفاضِلَ بينهما، ولا أن نؤرِّخ لتجارب التوحيد الكبرى في التاريخ العربي المعاصر، وإنما أن نقف على ما جرى استخلاصُهُ من دروس الإخفاق الذي مني به المشروعان على نحو ما تكرَّست في الوعي السياسي العربي، وعلى نحوٍ خاصّ في الوعي القومي العربي المعاصر. ولهذا الوقوف على تلك الدروس المستخلَصَة، كما نحسب، أهمية فائقة في بيان درجة تفاعُل الفكر القومي مع معطيات تاريخنا المعاصر وحقائقه، ومستوى إدراك الديناميات العميقة التي صنعت تلك الحقائق. وهي أهمية تتعاظم كلما أدركنا أن تلك الدروس المستفادة من تجربة التوحيد القومي لا تتوقف عند كونها دروساً قابلةً للتصحيح والمراجعة مع كل قراءةٍ جديدة لذلك التاريخ، وإنما يتعدى أمرُها ذلك الحدّ حين تصبح في مقام اليقينيات المطلقة غير القابلة للمراجعة!

إن أهمّ ما استخلصه الوعي العربي من تجربة الإخفاق الذي انتهى إليه المشروعان، وبينهما تجربةُ «الثورة العربية» في العقد الثاني من القرن العشرين، أن **العامل الوحيد الذي يفسّر ذلك الإخفاق هو التدخل الاستعماري الخارجي** لتحطيم محاولة التوحيد القومي في الحاليْن. ولقد أطلقت **فرضية العامل الخارجي** سيْلاً من الكتابات التي بحثت لنفسها في وقائع تاريخنا الحديث

والمعاصر عمَّا يقيم الحجَّةَ القاطعة لصحة الفرضية تلك. وكان من الطبيعي، مع الزمن، أن يَتحوَّل الكثير من الأفكار التي تدور في هذا المدار إلى **يقينيات إيمانية** عميقة ومُسْتَبْطنَة إلى الحدّ الذي تتعذَّر معه أية محاولة نقدية لزحزحتها أو لضخّ بعض النسبية فيها! لقد جرى استبعادٌ شبهُ كليّ لأية فرضية أخرى ممكنة لتفسير الإخفاق حتى وإن لم يؤخذ بها كفرضيةٍ نقيضٍ أو بديل. بل لقد كان مجرَّد الإيحاء بأن لذلك الإخفاق أسبابٌ وعوامل داخلية تتصل بداخلِ تجربة التوحيد وما اعتورها من نقْص وأخطاء فعلاً يَرْقى ـ في رأي البعض ـ إلى تبرئة الاستعمار والصهيونية من دمِ الوحدة!

* * *

ليس شأناً في باب التفكير المسكون بفكرة المؤامرة، إذن، أن يميل الوعي القومي إلى تفسير نكبة المشروع القومي العربي المعاصر بالأثر التدميري الذي كان للاستعمار والقوى الامپريالية في مواجهته، وإنما السقوطُ في فكرة المؤامرة يكون، بالتعريف، حينما يركن الوعي ذاك إلى تفسيرها بالعامل الخارجي وحده ويجنح لتعليق نكباتنا وهزائمنا وإخفاقاتنا كافة على شمَّاعةِ خارجٍ يتربَّصُ بنا الشرّ. وإذا ما تركنا جانباً هذا الجنوح ـ الذي ازدهر فعلاً في الوعي القومي ـ ونظرنا إلى حالة النكبة التي مني بها ذلك المشروع من مدخل التساؤل عمّا كان للعامل الخارجي (= الاستعماري) من أثرٍ في ذلك، لوجدنا أمامنا فعلاً طائفةً من الشواهد على ذلك الأثر السلبي تشهد للرواية القومية عن دوره التدميري بالصحَّة أو بالوجاهة. وسواءٌ تَعَلّق الأمر بتجربة التوحيد الأولى في عهد محمد علي، أو بالتجربة الثانية في العهد الناصري، فإن النتيجة ـ كما رأينا في الفقرة السابقة ـ سواء: انهيار المشروع أمام التدخّل الاستعماري المعادي.

لا يخطئ القوميون أو يبالغون حين يشدّدون في قراءتهم لتجارب التوحيد العربي، منذ القرن التاسع عشر، على هذا العامل الخارجيّ السلبيّ ودوره في إعاقة تلك التجارب، لأن الكثير ممّا يصْدُرون عنه في تلك القراءة ليس ممَّا تؤسِّسُهُ فرضيات نظرية مسبقة، ولا هو ممّا يُحْسَب في جملة الاستنتاج، وإنما تقوم عليه أدلَّةٌ من الواقع التاريخي. وأيّاً يَكُن موقف المرء من طريقة مقاربة القوميين لمسائل التاريخ السياسي العربي الحديث والمعاصر، فلا سبيل لديه إلى إنكار وقائع التاريخ هذا: لا سبيل إلى إنكار واقعة التدخل الاستعماري البريطاني ـ الفرنسي العنيف لضرب مشروع محمد علي وإبراهيم باشا؛ ولا سبيل

إلى إنكار خذلان الدولتين الاستعماريتين لمطالب العرب القومية خلال الحرب العالمية الأولى، وتراجعهما عن وعودهما للشريف حسين و«الثورة العربية»، وذهابهما إلى إبرام اتفاق سريّ لتقسيم الولايات العربية التابعة للدولة العثمانية بينهما (= «اتفاق سايكس ـ بيكو»)، وتجزئتهما المشرق العربي إلى دويلات، ومنح بريطانيا وعداً للحركة الصهيونية بإقامة «وطن قومي» لليهود في فلسطين. كما لا سبيل إلى إنكار الدور الاستعماري البريطاني ـ الصهيوني في الكَيْد لمصر الناصرية في حرب السويس (= «العدوان الثلاثي» في العام ١٩٥٦)، وفي التخريب الأمريكي للوحدة المصرية ـ السورية في انفصال العام ١٩٦١... إلخ. لا سبيل إلى إنكار ذلك لأن الوقائع التاريخية لا تَقْبَل الإنكار.

وكان في وُسْع القوميين، وما يزال، أن يضيفوا إلى قائمة العوامل الخارجية المعادية لتجارب التوحيد القومي عاملاً جديداً طرأ على مشهد السياسة في المنطقة ـ منذ نهايات النصف الأول من القرن العشرين ـ هو العامل الصهيوني. فلقد كان قيام الدولة اليهودية على أرض فلسطين، في حدِّ ذاته، حجراً أساساً في مشروع إسقاط التواصل الجغرافي بين الإقليمين الأفريقي والآسيوي في الوطن العربي. ومن هذا الموقع المُغْتَصَب، بقوة السّلاح والتآمُر الاستعماريّ، أطلقتِ الدولةُ الصهيونية حروبَها التي لم تتوقف ضدّ كل مظهر من مظاهر التوحيد العربي أو ما يقود إليه من إنجازاتٍ أو مكتسبات في ميادين التنمية والأمن الوطني والقومي والديمقراطية. كانت حروبُها على التيار القومي معلنَةً وشرسةً في العامين ١٩٥٦ و١٩٦٧؛ وبصماتُها التخريبية للوحدة المصرية ـ السورية ظاهرةً للعيان؛ وتفجيرُها للوحدة الوطنية وللكيانات السياسية العربية القائمةِ جارٍ على قدمٍ وساق، من طريق هندستها للحروب الأهلية في لبنان والسودان والعراق وفلسطين والضفة وغزة، ومن طريق رعايتها لمشاريع التقسيم والفَدْرلَة والكانتونات في لبنان ولحركات الانفصال في كردستان العراق وجنوب السودان؛ وتدميرُها لمشاريع التنمية الصناعية في البلاد العربية متواصلاً منذ «حرب السويس» (١٩٥٦) إلى ضرب البرنامج العلميّ السوري في مجال الطاقة الذّريّة (٢٠٠٨)، مروراً بتدمير «مفاعل تمّوز» النووي العراقي (١٩٨١) واغتيال العلماء العراقيين بعد الغزو الأمريكي للعراق (٢٠٠٣) والتهديد الإجراميّ بتدمير السدّ العالي في مصر؛ ثم كان ضِيقُها بمساحات الحرية والديمقراطية القليلة، والشاذة في البَيْداء السياسية العربية القاحلة، واضحاً في هندسة الحروب الطائفية في لبنان...

كان في وُسْع الخطاب القومي العربيّ، وما يزال، أن يَعْثُر في كل هذه الوقائع والسابقات على فائض الأدلَّةِ القاطعةِ على ما كان للعمل الخارجيّ ـ الإمپريالي والصهيوني ـ من أثرٍ حاسمٍ في إلحاقِ أَذَى التخريب والتدمير بالمشروع القوميّ، التنمية الصناعيةً والعلمية، بناء القدرة العسكرية والاستراتيجية، حماية الوحدة الوطنية في الكيانات القائمة، البناء الديمقراطي. . . إلخ. ولم يَكُنِ الكثيرُ ممَّا رَكَنَ إليه الفكر (أو الخطاب) القومي من موادّ لتفسير مآلاتِ الإخفاق القومي في جملةِ المُفْتَرَضِ والمُخْتَلَق، وإنما كان أغلبُهُ ممَّا ساقَتْهُ التجربةُ المعايَنَة؛ بل كان ذلك التفسير ـ أحياناً ـ يقارِبُ أن يَبْدُوَ في صورَةِ استعاداتٍ وقائعية لا مكان فيها للتحليل والتعليل. وتلك ـ على ضَعْفٍ في حِبكتها ـ نقطةُ قوَّةٍ في مَقُول القوميين.

لهذا الإلحاح في الخطاب القوميّ العربيّ على تفسير إخفاقات المشروع العربيّ بردّها إلى الدور السَّيِّئ للقوى الأجنبية بعضُ ما يبرِّرُهُ أو يَشْهَدُ لوجاهته. وأهمُّ ما يبرِّرُهُ أن هذه القوى ما تَحَرَّجتْ في إبداءِ معارضتها لهذا المشروع ومعالَنَتِهِ العداءَ الصَّريح لإدراكها أن نجاحَهُ في تحقيقِ توحيدٍ كيانيٍّ للبلاد العربية، وإطلاق نهضةٍ شاملةٍ فيها، يُعَرِّض مصالحها الحيوية والاستراتيجية للخطر. وهي ما اكتفتْ في هذه المُعَالنَة بما أفْصَحَتْ عنه الدوائرُ السياسية الرسمية، ومراكزُ القرارِ السياسيِّ فيها، من مواقفَ معاديةٍ لا لبْس في شأنها، أو بما استمرَّتِ الصحافةُ الرسميةُ و«المستقلة» في الغرب ومراكزُ الدراسات السياسية والاستراتيجية ـ التابعة لوزارات الخارجية والدفاع والاستخبارات أو للجامعات والمؤسسات الإعلامية الكبرى ـ في التعبير عنه جَهْرةً أو من طريقٍ موارب، وإنما ذهبتْ إلى الإفصاح عن ذلك مباشرةً في أفعالٍ سياسيةٍ وعسكريةٍ شديدةِ الوطأةِ والإيذاء على البلاد العربية وطموحاتها الوحدوية والنهضوية. وهي أفعالٌ تَضَعُ في حوزة العرب ـ ومثقفي التيار القومي بالذات ـ كمِّيةً هائلةً من الشواهد والقرائن على دورِ القوى الخارجية المعادية في إعاقةِ مشروعٍ عربيّ ترى في نجاحه تهديداً مباشراً وجدِّيّاً لمصالحها.

والحقُّ أن لهذا السَّعي الاستعماري (والصهيوني) في ضرب المشروع التوحيديّ والنهضويّ العربيّ تاريخاً يعود إلى أربعينيات القرن التاسع عشر، وتكَّرَر التعبير عنه ـ على نحوٍ غيرِ منقطع ـ طيلة الفترة الفاصلة بين تلك البدايات واللحظة الراهنة. وفي وُسْعِنا، ونحن نطالع تاريخ هذه الاستراتيجيا الأجنبية

المعادية، أن نقرأ وقائعَها التاريخية المتعاقبة تحت عناوين **ثلاثة**: متداخلةِ المضامين والصِّلات من جهة، ومتمايزةِ الجبهات والأزمنة من جهةٍ ثانية.

أوَّلُ تلك العناوين **استعماريّ**. فلقد كان التدخُّل الأجنبيّ العنيف لضرب وتدمير محاولات النهضة والتوحيد، في تاريخنا العربيّ الحديث والمعاصر، شديدَ الصِّلةِ بسعْي القوى الأجنبية في استعمار البلاد العربية، وإدراكِها العميق بأن أيَّ نجاحٍ تُحْرِزُهُ تلك المحالات في مضمار الإصلاح والنهضة والوحدة سيضع في حوزة البلاد العربية موارد قوَّةٍ دفاعية و ـ بالتالي ـ سيقطع على الدول الاستعمارية طريقَ الوصول إلى هدف السيطرة عليها. ذلك ما يفسِّر لماذا كان الانقضاض البريطاني ـ الفرنسي الاستعماريّ على تجربة النهضة والتوحيد في مصرَ محمد عليّ وإبراهيم باشا، ولماذا كان ردّ بريطانيا على «الثورة العربية» أثناء الحرب العالمية الأولى معاهدة «سيكس ـ پيكو» و«وعد بلفور». كان لا بدَّ للاستعمار كي ينجح، في الحالَيْن، من أن يَمُرَّ على جسدِ ذلك المشروع.

و**ثاني** تلك العناوين **جيو ـ ستراتيجي**. ذلك أن حُلُمَ السيطرة على المنطقة العربية لأهداف استراتيجية راود الامبراطوريات الاستعمارية منذ القرن التاسع عشر وتَمَظْهر في صورةِ **هاجسيْن** متلازمين: أمنيّ عسكري، وأمنيّ اقتصاديّ. **أولهما**، في القرن التاسع عشر، كان إخراج النفوذ العثماني من المنطقة العربية وقطع الطريق على التطلّع القيصري الروسي إلى بعض أطرافها. وتزايدتْ حدّتُهُ في القرن العشرين بعد ميلاد الاتحاد السوفييتي وتزايد «الخطر الشيوعي» والحاجة إلى تطويقه من الجنوب (المشرق العربي والخليج). **وثانيهما** السَّعي الاستعماري الحثيث في تأمين طرق التجارة الدولية والسيطرة على مداخلها ومفاصلها، وخاصةً مع شرق آسيا، وهو ما كان في أساس شق قناة السويس والسيطرة على مصر. وكما اقتضى ذلك في الماضي الاستعمارَ المباشر، اقتضى في النصف الثاني من القرن العشرين زَرْع البلاد العربية بالقواعد العسكرية الأجنبية، والعدوان على مصر في ١٩٥٦ للردّ على تأميم جمال عبد الناصر «شركة قناة السويس»، و ـ قبل ذلك ـ زرع الكيان الصهيوني في قلب المنطقة العربية لحماية المصالح الاستراتيجية الامبريالية.

أمّا **ثالث** تلك العناوين **فاقتصادي**: السيطرة على منابع الثروة النِّفْطية في الوطن العربيّ وفي إقليم الخليج العربيّ بخاصة. وكما اقتضى ذلك في مرحلةٍ

مَنْعَ التمدُّد الناصري إلى الخليج من خلال اليمن (في سنوات الستينيات)، اقتضى ـ في مطلع الثمانينيات وعلى امتداد هذا العقد ـ النفخ في جمرات الخلاف بين العراق وإيران وإيصال الحرب بين البلديْن النفطيَّيْن إلى حالة الاستنزاف الشامل لقدراتهما، واقتضى ـ في عقد التسعينيات ـ تدمير العراق ومكتسباته التنموية كافة، ثم احتلاله احتلالاً مباشراً في العام ٢٠٠٣ وتدمير كيانه تدميراً شاملاً.

حين يضع الخطابُ القوميّ العربي كلّ هذه اللوحة من المعطيات والوقائع تحت بصره، يَحِقّ له أن يفترض ـ من دون تردُّد ـ أن الكثير ممَّا أصاب المشروع الوحدويّ والنهضويّ العربيّ من نكْسات وإخفاقات إنما كان بسبب الدور الاستعماري والصهيونيّ التخريبيّ المعادي الذي استَعْمَل في تخريبه الوسائل كافة بما فيها ـ بل وعلى رأسها ـ الحرب.

* * *

لكن عِلّتنا ما كانت بفعلِ فاعلٍ من خارجٍ فحسب، وإنما أيضاً من ثمرات أعمالنا.

ثانياً: في العوامل الداخلية

يَحْسُن بالمرء، وهو يحاول أن يحلّل ظاهرة الإخفاق المتكرّر للمشروع الوحدوي العربيّ من مدخل التفكير في عواملها الذاتية والداخلية، أن ينصرف إلى الاهتمام بأكثرها أهميةً وأثراً سلبيّاً حتى لا يستغرق في التفاصيل. ذلك أن طائفةً من العوامل تفْرضُ نفسَها عليه وتتداعى في لحظة التفسير والتحليل وكأنها على السويّةِ نفسِها من حيثُ القيمةُ الإجرائية؛ والحال إن بعضها متَّصِلٌ ببعض اتصالَ الفرعِ بالأصل فيُمْكن ـ بالتَّبِعَةِ ـ أَخْذُهُ مأْخَذَ المعلول من العِلَّة وإدخالُ خُصُوصِهِ في العموم. نحاول، في ما سيلي، أن نُقَارب معضلةَ إخفاق المشروع القوميّ الوحدويّ العربي من مدخل الاهتمام بتلك العوامل (= الذاتية والداخلية) مشدِّدين على **خمسَةٍ** منها نَحْسَبُها رئيسَةً: وإنْ متفاوتَةَ الأثر.

أوّلُ تلك العوامل عاملُ **الإرادوية** (Volontarisme) وما يحايِثُهُ ـ وينْجم عنه ـ من نزعةٍ **استعجالية** في النظر إلى مسألةِ الوحدة وشروط إمكانها وفي سياسةِ أمْرِها وتدبيره. أطَلَّتْ هذه الإرادويةُ ـ ابتداءً ـ من خلال وصول القوميين

العرب إلى السلطة من طريق توسُّلهم أسلوب الانقلاب العسكري. كان في الأسلوب نفسِه قدْرٌ عالٍ من الاعتراف بأن شروط الثورة لم تتوفّر بعد، وأن تنظيم الشعب والجماهير لم يبلغ الدرجة التي يُمكِّنُهُمَا من القيام بعملية التغيير الاجتماعي. حينها كان على فِعْل الانقلاب العسكري أن يختصر عملية «التغيير الثوري» فيَحْرق أزمنة قد تستغرق جيلاً وأو أجيالاً[1]؛ لكنه كان عليه ـ بالقدر نفسِه ـ أن يفضح النزعة الإرادوية لدى النخب القومية العربية، إرادة إنجاز الثورة بأيّ ثمن وإن كان باهظ الكلفة على الثورة نفسِها، وأن يفضح رديفَتها النزعة الاستعجالية التي سوَّغَتْ مشروعية التغيير حتى من دون نضج شروطه الذاتية. ولم يَفْقَهِ القوميون فداحةَ ذلك ـ والحال إنّ قلَّةً قليلةً فَقَهَتْهُ ـ إلاّ حين عاينوا، متأخّرين، كيف تخَلّى المجتمع ـ أو قسمٌ كبيرٌ منه ـ عن الثورة فَشَايَعَ الثورة المضادّة أو تعايش معها في مصرّ ما بعد عبد الناصر وعراقَ ما بعد صدَّام حسين. جَرَى شخصنةُ الثورة والفكرة القومية في رَجُلَيْن كبيريْن: حَضَرَتْ بوجودهما، وغابَتْ بغيابهما. ولو كان المجتمعُ تَشَبَّع بالفكرةِ وأَنْجَزَ هو نفسُه التغيير بدلاً من أن تُنْجزهُ نخبةٌ ثوريةٌ نيابةً عنه، لما كان لمآلِ الثورة والفكرة القومية أن يكون ما هو عليه منذ العام ١٩٧٠، ثم بعدهُ منذ العام ٢٠٠٣.

إنْ تركْنا جانباً صُوَرَ تيْنك النزعتين (= الإرادوية، الاستعجالية) في البدايات، حين تبلْوَرتْ ملامحُها الأولى أمام سؤالِ حيازةِ السلطة، وانصرفنا إلى محاولة بيانها في تجربة التطبيق السياسي، بعد حيازة القوميين للسلطة، وجَدْنَا أن أظْهَرَ تعبيرٍ عنها تَجَلَّى في سياستَيْن أو في جبهتَيْن من سياسات النخب القومية الحاكمة: في الجبهة التنموية وفي الجبهة الوحدوية. في الأولى حاولتِ النخب القومية تلك استدراكَ حالِ التخلف والتأخر وحَرْقَ مراحل النموّ والتطور الاقتصاديَّيْن والاجتماعيَّيْن من طريق تكثيف سياسات التصنيع الثقيل (= تصنيع وسائل الإنتاج) حتى من دون المرور من مرحلة تنمية زراعية حقيقية وحديثة تؤهّل القوى المنتجة وتَسُدُّ حاجات الغذاء، أو حتى من دون خلق صناعات تحويلية ووسطى حقيقية. كانتِ النزعة الصناعوية ـ وقد أصابها الخراب في ما بعد[2] ـ وجهاً لتلك الإرادوية (إرادة صناعة تنمية سريعة) ولتلك الاستعجالية (=

(١) انظر: عبد الإله بلقزيز، **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٣).

(٢) المثال الجزائري اليوم هو الأكثر جلاءً.

حرق مراحل النموّ). أمّا في الثانية، فتبدَّت في الوحدة المصرية ـ السورية التي بَدَا قرارُها متسرّعاً وغيرَ مستوْفٍ شروطَ نجاحه[٣]. ومع أن الأمانة تقتضي القول إن عبد الناصر بادل حماسةَ النخب السورية للوحدة مع مصر بِتَرَيُّثٍ عقلانيٍّ وواقعيّ (وهو عينُه الذي حَكَمَ موقفه في محادثات «الوحدة الثلاثية» بعد الانفصال)، إلاّ أن خشيته من تهمة التردُّد تجاه وحدةٍ عربية ـ كانت من أسس شرعية نظامه ـ أسقط تريُّثَهُ المشروع وزجَّ به في تجربةِ توحيدٍ لم تكن ظروفُها قد نضجت بعد[٤]؛ إذْ لا يكفي أن **نريد** الوحدة كي تكون، ناهيك بأن إرادةَ الوحدة نفسَها لم تكن ناضجة، على الأقل لدى من انْقَضّوا على الوحدة من داخلها! ولعلّ إحجام عبد الناصر عن إخماد الانفصال بالقوة العسكرية و«حماية» الوحدة مردُّهُ إلى اعتقاده الواقعيّ بأن وحدةً لم يُحَافَظْ عليها بالتوافقِ والشراكة لا يمكن الحفاظ عليها بالقوة من جانب واحد وعلى نحوٍ ستبدو معه مفروضةً بالإكراه على السوريين.

و**ثاني** تلك العوامل التي أوْدتْ بتجربة الوحدة عامل **التفاوُت في التطوُّر** بين إقليميْها اللذين تكونت منهما، والعجز الفادح في إدارته إدارةً رشيدةً ومتوازنة. فكما كانت البنية الاقتصادية المصرية، في مطالع الستينيات من القرن الماضي، أكثر تطوُّراً وديناميةً من مثيلتها السورية، وجهازُ الدولة أقوى وأوسع نفوذاً وأرسخ في الميدان الاجتماعي، كانتِ الحياة السياسية في سورية أنشط وأغنى بالقوى والموارد (حرية الرأي، التعددية الحزبية، الحياة النيابية النشطة. . .). وكما لم تستطع دولة الوحدة أن تتغلب على تفاوت التطور ذاك في الحقلين الاقتصادي والاجتماعي فظَلَّتِ الغلبةُ للإقليم الجنوبي فيها، كذلك وأدَتِ الديناميات السياسية في الإقليم الشمالي (= سورية) وفرضَت نموذجاً أوحديّاً مركزيّاً في الجمهورية العربية المتحدة (= حلّ الأحزاب وإلغاء التعددية السياسية، وتمصير دولة الوحدة. . .). أحْدَث هذا التفاوت في التطوّر خللاً فادحاً في التوازن بين الاقليميْن داخل دولة الوحدة، وأتَتِ الإدارةُ السيّئة للإقليم الشمالي تحوِّل الوحدة الاندماجية الطوعية إلى وحدة إلحاقية كاملة. وأيّاً يكن

(٣) عبد الإله بلقزيز، **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩١).

(٤) انظر في هذا: محمد حسنين هيكل، **سنوات الغليان**، حرب الثلاثين سنة (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨).

موقف المرء من الانفصال وقواه، وهو حقّاً فِعْلٌ سياسيٌّ شائنٌ ومُخْزٍ، فإن قوى الانفصال في سورية وجَدَتْ في تلك الأخطاء وفي سوء إدارة الوحدة ومنزعها الإلحاقي التذويبي، مرتعاً لتنمية اعتراضات شديدة الإحراج لعبد الناصر والوحدة ونجحت في أن تبني عليها فكرة الانفصال وتأليف جمهورها السياسي في سوريا.

و**ثالث** العوامل المسؤولة عن إخفاق المشروع القومي العربي ما انْدَلَعَ ـ واستمرَّ طويلاً ـ من **صراعات** سياسية طاحنة **بين فصائل العمل القومي** العربي منذ ستينيات القرن العشرين. فمن صراع بين «البعث» وعبد الناصر، إلى صراع داخل «البعث» بين فرعيْه العراقي والسوري (انتهى إلى تشكيل قيادتين قوميتين)، إلى صراع بين «البعث» و«حركة القوميين العرب» بعد جنوحها للخيار الناصري، إلى صراع بين الأخيرة ـ وقد صارت تنظيمات ماركسية ـ وعبد الناصر بعد هزيمة حرب ٦٧ . . . إلخ. وهي صراعات لم يكن لها ما يبرِّرُها من وجهة نظر قومية ووحدوية وخاصة بعد رحيل عبد الناصر وانفراط «حركة القوميين العرب» وخلُوّ الساحة القومية لحزب البعث منفرداً بعد أن كان ملأها عبد الناصر من دون منازع. إن النزاعات التي دارت بين سورية البعث ومصر الناصرية طيلة الحقبة الفاصلة بين الانفصال (١٩٦١) ورحيل عبد الناصر، والتي دارت بين العراق وسورية منذ العام ١٩٦٣، وخاصة منذ العام ١٩٦٨، وإلى احتلال العراق (٢٠٠٣)، أو التي دارت بين تنظيمات «حركة القوميين العرب» المتمركسة وعبد الناصر (١٩٦٨ ـ ١٩٧٠). . . ، أرهقت الحركة القومية من الداخل أكثر ممَّا أرهقتها الحروب الصهيونية عليها، ولم يكن لها من معنى سوى أنها **نزاعات مدفوعة بوازع احتكار التمثيل القومي**. والنتيجة نكستان فادحتان للحركة القومية في مصر عبد الناصر وعراق صدّام حسين وحصار مستمرّ لسوريَّة!

و**رابع** العوامل تلك **أزمة الديمقراطية** والحريات في النظام القومي العربي. فلقد فشِل هذا النظام، وفي نماذجه المختلفة، فشلاً ذريعاً في إقامة سلطةٍ سياسيةً راعية للحريات والحقوق السياسية الفردية والعامة، على نحوٍ يحقّق حولها إجماعاً وطنيّاً لا بديل منه في معركة التنمية وحماية الوطن والمكتسبات من العدوان الخارجيّ، أو على نحو يَرْفع ـ على الأقل ـ عن الفكرة القومية العربية شُبْهَة الفكرة المتلازمة مع النزعة الكُلاّنية (= التوتاليتارية) والقمع وكبت الحريات بما هي شُبْهة أضْفَتْ عليها سياساتُ النخب القومية الحاكمة بعض

الشرعية! لقد كان لسياسات قمع الحريات، ومصادرة التمثيل والسلطة باسم «الحزب القائد» والشرعةِ الثورية، والصّدام العنيف ـ الدّمويّ أحياناً ـ مع اليسار الشيوعي والحركات الإسلامية ـ الأثر المدمِّر على المشروع القوميّ العربي؛ فإلى أنه أَرْهَقَ القوميين أنفسَهم في معارك داخلية كانوا في غنىً عنها، وسَّع الفتوق والشروخ بينهم وبين مَنْ كان يُفْتَرض أنهم حلفاؤُهم، وأشاع الخوف من جبروت سلطانهم لدى شعوبهم، ونال من بريقِ الكثير ممّا أنجزوهُ من مكتسبات كبيرة في مجالات التنمية الوطنية والأمن القومي. وكانت النتيجة أنّ كلّ شيءٍ تبدَّدَ بعد زوال حكمهم: على عظيمِ ما قدَّمُوه. وفي الظّنّ أن تراث عبد الناصر ما كان لينتهي بتلك السهولة التي انتهى بها في مصر، وأن تراث صدّام حسين ما كان لينتهي بمثل ما انتهى به في العراق بعد غزوه، لو كان النظام السياسيّ الذي أقامَهُ هذان القائدان التاريخيَّان محصَّناً بدرعٍ ديمقراطيّ. وما كان صدفةً أن الذين أتوا بعدهما يُنْجِزون الانقلابَ الرجعيّ على ميراث الثورة، ويعودون بمصر والعراق إلى العصر الوسيط، إنما فعلوا ذلك باسم الردّ على انتهاكات الديمقراطية وحقوق الإنسان.

أما **خامس** تلك العوامل، **فبنْيَويّ** يتعلق بنمط التكوين الاجتماعي ويتجاوَزُ نطاقُه نطاقَ السياسات والنخب ونُظُم الحكم، وتأثيرهُ السلبيّ شديدُ الوطأة على أيّ مشروعٍ سياسيّ توحيدي. وليس هذا العامل البنيويّ الذي نقصد سوى التكوين الاجتماعيّ العصبويّ للمجتمع العربي[٥]. ذلك أن قيام هذا المجتمع على انقسامات عامودية حادّة (قبلية وعشائرية وأقوامية وطائفية ومذهبية ومناطقية...)، وضعف الاندماج الاجتماعيّ فيه، وانعدام علاقات المواطنة وضعف الولاء للوطن والدولة، مقابل تضخّم الولاء للعصبية، عوامل تجعل من العسير على ديناميات التوحيد أن تَفْعَل فعلَها[٦]: في المجتمع الوطنيّ ابتداءً،

---

(٥) انظر حول هذا التكوين: برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)؛ محمد جابر الأنصاري [وآخرون]، **النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية**، تحرير عدنان السيد حسين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، وعبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨).

(٦) من المفكرين القوميين العرب الذي تنبهوا إلى هذه الحقيقة مبكّراً محمد عزة دروزة الذي ذكر في جملة معوّقات الوحدة النزعات «الإقليمية والاعتبارات الطائفية والشخصية والأسروية». انظر: محمد عزة دروزة، **مختارات قومية لمحمد عزة دروزة**، تحرير ناجي علوش، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٧١٤.

وفي المجتمع القوميّ تالياً؛ بل هي تنبِّهُنَا إلى أن وحدةً عربيةً حقيقية ستظل إمكاناً ممتنِعَ التحقُّق إن لم يسبقْهُ ويؤسِّس له مشروعٌ للتوحيد الوطني يتحقق به الاندماج الاجتماعي بما هو قاعدةُ أية وحدة قومية.

❋ ❋ ❋

هذه عناوين خمسة سريعة لعوامل كان لها الأثر الكبير في تعثير عملية التوحيد السياسي في الوطن العربي، وفي إنتاج كوابح داخلية حقيقية للمشروع التنموي والنهضوي الذي نهض به بعض النخب القومية العربية في السلطة. مرةً أخرى: سيكون من باب المكابَرة أن لا يُنْظر إلى الأثر السلبيّ لهذه العوامل بمقدار النظرة نفسِها إلى أثر العوامل الخارجية، وأن يستمرّ الإمعان في تجاهُلِها والتشديد على دور العدوان الخارجي. **إن الوحدة والنهضة والتقدّم لم تُهْزَم من الخارج فحسب، بل من الداخل أيضاً**. وعندي أن هزيمتَها من الخارج ما كانت لتكون لولا هزيمتها ـ أو قابليتها للهزيمة ـ من الداخل. إن هذه القاعدة هي المنطلق الصحيح لقراءة إخفاق المشروع العربي.

ثالثاً: في فضيلة النقد الذاتي

يبدأ فهمٌ جدّيٌّ وصحيح لظاهرة الإخفاق المتكرّر للمشروع القوميّ العربيّ، في شقّيْه المتلازميْن: النهضويّ والوحدويّ، من نقطةِ صدقٍ مع النَّفس وتَوَافُقٍ مع أدوات التحليل العلميّ هي ـ في ما يَعْنينا هنا ـ التفكير في ما كان لذلك الإخفاق من مقدّمات وأسباب داخلية. وهذه قد تكون اجتماعية (أو مجتمعية) عامة: من طبيعة التكوين الاجتماعيّ القائم أو من مواريث التاريخ التي تستمرُّ تأثيراً ومفعولاً؛ وقد تكون شديدة الاتصال بالتجربة السياسية القومية وأخطائها. لكنها ـ في الحاليْن ـ المقدّماتُ والأسبابُ التي لا سبيلَ إلى تجاهُلها أو التَّسَتّر عليها لفهم «نازلة» الإخفاق فهماً صحيحاً: حتّى وإن كان السَّعْيُ في عدم التشديد عليها مقصوداً لتنمية الشعور القوميّ ـ والجمْعيّ العربيّ ـ بالخطر الأجنبي ومسؤولية الاستعمار والامبريالية والصهيونية في إلحاق الأذى بمطلبٍ عربيٍّ مشروع في الانتهاض والتّوحُّد.

قلنا إن ذلك الفهم المستقيم لظاهرة الإخفاق يبدأ من الصِّدق مع النَّفس ومن التسليم بفرضيات التفكير العلميّ في الظواهر الاجتماعية والتاريخية. وليس معنى ذلك أن كثيراً ممَّا قيلَ وكُتِبَ في شأن «النازلة» ما كان صادقاً مع النّفس

ولا كان منسجماً مع فروض التفكير الموضوعيّ، وإنما معناهُ أن إسقاط فرضية الأثر السلبيّ للعوامل الداخلية (والذاتية) من الحسبان ـ حين تحليل حال الإخفاق المتكرّر للمشروع ذاك ـ إنّما يعزّز الاعتقاد بأن الخطابَ القوميَّ العربيّ يُكَابِر من جهة، ويَحِيدُ عن التزام تقاليد التفكير الموضوعي من جهةٍ أخرى. وليس يعْنينا ـ ولا يُفِيدُنا ـ أن نتبيَّن وجوهَ الصحَّةِ من الخطإ، والحَيْف من العَدْلِ، في هذا الاعتقادِ، الذي لا يَحْمِلُهُ خصومٌ فحسب، وإنما وحدويّون وعروبيُّون أيضاً، وإنّما يهمّنا أن نشدّد على أنَّ مجرَّد انتشاره وفُشُوِّهِ في المجتمع الثقافيِّ العربيِّ وفي المجتمع المدنيّ ـ حتى وإن كان منسوبُ الدّقّةِ فيه أدنى من المتواتر والمشهور ـ ليس يخْدُم صورة المشروع الوحدويّ والنهضويّ اليوم وفي المستقبل المنظور، خاصة إن أخذنا في الحسبان تأثيرات ظرفية الإخفاق في المَدَارِك والنفوس، وانبعاث خطابات التحبيط والتيئيس التي غالباً ما تجد في مثل هذه الحال السوداوية بيئةً مثاليّة للانتعاش والفَتْك، فتكونُ حُجَّتُها في الجُمهور أَفْعَل وإن كانت في قوَّتها الذاتية أهْزَلَ وأَوْهَن. . .

ما الذي نَقْصِده بالصِّدْق مع النفس والتوافُقِ مع منطق التحليل العلمي؟

ليس الصدقُ مع النّفس فعلاً أخلاقيّاً رفيعاً فحسب، إنه فوق كونه فضيلةً محمودةً فِعْلٌ فكريٌّ ـ وسياسيٌّ بالتَّبِعَةِ ـ تتجاوز نتائجُهُ النطاقَ الفرديَّ المَحْض وتستقيمُ بممارسته الجماعاتُ الاجتماعية والحركاتُ التاريخية. وهو، في السّياق الذي نحن فيه، يُرَادِفُ التحَلِّيَ بالشجاعة الأدبية في الاعتراف بالأخطاء التي وقَعَ فيها القوميون ـ نُظُماً وحركاتٍ سياسيةً ومثقفين ـ والإقدام على ممارسةِ نَقْدٍ ذاتيٍّ جَهيرٍ، ومصارحةَ الناس (= الجمهور) بما وقَعُوا فيه وكان يُمْكنهم تجنُّبُهُ لو حسبوا الأمور على نحوٍ آخر مختلف. وليس يضير القوميين ـ والمثقفين منهم على نحوٍ خاصّ ـ أنْ يأتوا مثلَ هذا النقد الذاتيّ الشّجاع، ذلك أن عائداته مُجْزية إلى حدٍّ بعيد، ليس في جوانبها الأخلاقية المتِّصلة بإعادة بناء صِدْقيّة القوميين في وعي جمْهُورٍ اهتزَّتْ ثِقتُه بهم ـ ولو أن هذه في حدِّ ذاتها مسألةٌ في غاية الأهمية ـ وإنّما لحيويَّةِ مثلِ هذا النقد، وحاجة أية حركة تاريخية (والحركة القومية العربية حركة تاريخية بالمعنى الدقيق للكلمة) إلى ممارسته في أفق تجاوُز أخطاء الماضي وتصويب مَسَار الحَرَكَةِ والمشروع.

يَميل كثيرٌ من خصوم التيّار القومي العربي إلى الجزم القاطع بأن مثل هذا النقد الذاتيّ مستحيلُ الإمكان والتحقُّق في أوساط القوميين، فهؤلاء ـ في نظر

خصومهم ـ دوغمائيُّون وإيمانيُّون يأْبَوْن التسليم بالواقع والتكيُّف مع متغيّراته. ولأننا لا نُسِيءُ الظنَّ بهم ـ كهؤلاء ـ بل نُحَسِنُهُ، نفترضُ أن العائقَ في الخطابَ القوميّ قد لا يكون فكريّاً ولا أخلاقيّاً، بل نفسيٌّ في المقام الأول. ذلك أن كثيرين ـ من القوميين العرب ـ يخشوْن من أن يُسْتَغَلّ أيُّ نقدٍ ذاتيٍّ ضدَّهُم، فَيُتَّخَذَ قرينةً على بطلان ما ذهبوا إليه، أو يخشوْن من أن يكون في الإقدام عليه تبرئَةً للعدوّ الخارجي من مسؤوليته الثابتة في ضرب المشروع القومي وتخريبه. وقد تكون الخشيَةُ هذه مشروعة، خاصّة حينما لا يكون مطلوباً من أحدٍ آخر غير المثقف القومي أن يقدِّم مثل ذلك النقد الذاتي! غير أن هذه الخشية، وعلى ما فيها من شرعيةٍ لا نملك أن نُجَادِلَ فيها، لا تُعْفي القوميين من أداء واجبِ النقد الذاتيّ لسبَبٍ وجيهِ الحُجَّة هو أنه إذا كان من الثابت أن لذلك العدوّ الخارجيّ مسؤوليةً مباشرةً في إجهاضِ المشروع النهضويّ والتوحيديّ، فإن مسؤوليتهم تقع في النطاق الذي يؤطِّرُه السؤال النقديُّ التاليّ: لماذا جرى تمكين العدوّ الخارجي ـ بأخطائنا القومية ـ من فرصة الانقضاض على ذلك المشروع؟ أليس حريّاً بالخطاب القوميّ العربيّ مساءلةَ النفس عمّا كان له من سَهْمٍ في ما جرى ولو من طريقٍ غيرِ مباشر؟

ولقد يكون مفيداً، في هذا المَعْرِض، أن يَسُوق المرءُ مِنَّا عيِّنَةً من الأسئلةِ التي كان ـ وما زال ـ على الفكر القوميّ العربيّ أن يطرحها على نفسه في سياقِ مساءلتِهِ أخطاءَهُ وممارستِهِ النقدّ الذّاتيّ الشجاع للأخطاء التي ارتكبها منذ قرابة القرنين. ولعلَّ أربَعَ أسئلةٍ من هذا النّوع تكفي لتمثيل غيرِها ممَّا ينبغي أن يُطْرَح اليوم، ويُفَكَّر فيه، على سبيل تصحيح أخطاء الماضي وترشيد فاعليات المستقبل؛ والأسئلة التي نَنْتَخِبُ هي:

ـ هل كان على إبراهيم باشا، لكي يحقّق حُلْمَهُ وحلم والده محمد علي باشا في توحيد مصر وسوريَّة، أن يزحف بجيشه إلى حاضرة الدولة العثمانية؟ هل كان لمثل هذا الخيار الرّامي إلى تغيير التوازنات الاستراتيجية على الصعيدين الإقليمي والدولي أن يمُرَّ من دون عقابٍ استعماري (بريطاني ـ فرنسي) على تحدّي إرادة القوى العظمى وخرائط النفوذ؟ وهل كانت مصر تملك من القوى الذاتية ما يسمح لها بتحطيم الامبراطورية العثمانية من جهة، وبالردّ على التهديد البريطاني ـ الفرنسي لصعودها من جهة أخرى؟ ثم: ألم تكن هذه الأخطاء والحسابات الدقيقة ممَّا هيَّأ الشروط للانقضاض الخارجي على التجربة النهضوية والوحدوية المصرية المبكّرة؟

ـ أَلَمْ يكن تصديق الشريف حسين لوعود «مَكْمَاهُون» وتحالُف قوى «الثورة العربية» مع بريطانيا والحلفاء ضدّ تركيا، أثناء الحرب العالمية الأولى، وبالاً على فكرة «الاستقلال القومي» العربي عن الدولة العثمانية في دولة عربية مستقلة؟ أَلَمْ يكُن تعبيراً جهَيراً عن غَبَاءٍ سياسيّ للقيادات العربية قَادَ إلى انتحار سياسيٍّ كاملٍ لحلم الاستقلال القومي على نحو ما كشف عن ذلك «اتفاق سايكس ـ بيكو» و«وعد بلفور» وسقوط المشرق العربي في قبضة الاحتلال الأجنبي؟

ـ هل كان على عبد الناصر، كي يَرُدَّ على الانفصال وانفراط عقد الوحدة المصرية ـ السورية أن يُرْسِل جيشَه إلى اليمن للدفاع عن «الثورة» كي يتعرَّض جيشُه وتتعرَّض قواهُ للإنهاك؟ وهل كان عليه ـ كي يدافع عن سوريَّة في وجه الخطر الصهيوني ـ أن يطلب من قوات الطوارئ الدولية الانسحاب من خطوط المراقبة في البحر الأحمر، وأن يُغْلِقَ مضَائق تيران في وجه الملاحة الدولية؟ ألم يكن ذلك منه تسويغاً للعدوان الصهيوني على مصر في ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٧، وتوفيراً مجَّانيَّاً لذريعته؟

ـ وأخيراً، هل كان على الرئيس صدَّام حسين أن يعالج خلاف العراق مع الكويت بإرسال الجيش العراقي إلى الكويت وإقامة حكومة بديلة موالية؟ ألم يكن في ذلك بعض توفيرٍ للذريعةِ أمام عدوانٍ كان يتحيَّن فرصة الخطإ للانقضاض على دولةٍ خرجتْ منتصرةً من حرب كبرى مع إيران[٧]؟

هذه ليست كلّ الأسئلة التي يمكن ـ بل يجب ـ أن يطرحها القوميون على أنفسهم اليوم. إنها مجرَّدُ عيِّنَة، وثمة الكثير الكثير من أمثالها يحتاج إلى تفكير مثل الأسئلة التي تدور حول الموقف الخاطئ للنظم القومية العربية من الديمقراطية والحريات وما جَرَّهُ على صورتها وسمعتها من نتائجَ سيئة.

يقتضي الصّدقُ مع النفس ـ كما قلنا ـ هذا النوع من الشجاعة الفكرية والأخلاقية في مواجهة الأخطاء ونقد الذات. وليس الهدفُ «التَّطَهُّرَ» من

(٧) نحن نعرف أن عدم تقديم هذه الذرائع ـ في ما لو تمّ ـ لم يكن ليجنّبنا الأذى الإمبريالي والصهيوني. لو لم يغلق عبد الناصر مضائق تيران ما كان ذلك ليجنّبه عدواناً أمريكياً يُعَدّ له، لكنه كان سيحرمه من ذريعة تبرّره. ولو لم يَقُم العراق باجتياح الكويت عسكريّاً، فإن ذلك لم يكن ليجنّبه من العدوان الأمريكي ـ الأطلسي عليه في العام ١٩٩١ وفرض الحصار عليه (١٩٩٠ ـ ٢٠٠٣) وغزوه واحتلاله، لكنه كان سيحرم ذلك العدوان من ذريعة القانون والشرعية الدولية.

«الخطيئة»، ولا إجراءَ «حَمَّامٍ نفسيّ» لتنظيف الموقفِ السياسيّ ممَّا عَلِقَ به من غبارِ الالتباس، كما قد يذهبُ إلى ذلك مَنْ يَحْسَبُ المسألة في عِداد الأخلاق؛ ذلك أن النَّقْدَ ـ في مفهومنا ـ ليس إبراءَ ذِمَّةٍ، وإنما هو **آليةٌ من آليات إعادة البناء.** ولأن الخطابَ السياسيَّ العربيَّ في مسألة الوحدة العربية ـ ومجملِ المسائل القومية العربية ـ يحتاج إلى إعادةِ بِناء، فإن النقدّ الذاتي أمرٌ لازِبٌ لا غَنَاءَ عنه ولا مَهْرَب. لكنَّه لازبٌ، أيضاً، لأسبابٍ معرفيةٍ صِرْف؛ ذلك أن الوعيَ الذي يَرُومُ أن يكون تاريخيّاً ومُنْتِجاً وفعّالاً لا يَسَعُهُ أن يكون على مثالِ ما رامَ إنْ هُوَ جافَى منطق النظرِ العلميّ إلى الأشياءِ والظاهرات. والمنطقُ هذا إنَّما يقرِّر قاعدةً لا سبيلَ إلى اطِّراحِهَا من الحُسْبان، أو معاملتِها بالنكران، ومقتضاها أن التحليلَ العلميَّ لظاهرة المجتمع والتاريخ يُسَلِّم بأن للعوامل الذاتية أثراً عظيمَ الشأن في وجودها: تكويناً وتطوُّراً ومآلات، وأن إسقاطَ تلك العوامل من عُدَّةِ التحليل والفَهْم يَرْقَى إلى فِعْلِ **التَعْمِيَةِ الايديولوجية** التي لا صورة لها ولا مصير سوى الإجهاز على عملية الفهم الصحيح للظاهرةِ موضوع التحليل.

تفعيل هذه القاعدة في عمل المثقفين القوميين بات في حكم الفرائض الفكرية والسياسية. . . والأخلاقية. إلى متى يستمر الركون السَّهل إلى مؤامرات العدوّ الخارجي لـ «تفسير» نكبات مشروع النهضة العربية المتلاحقة وتعليقها على شمَّاعته؟ إلى متى الجُبْن والتردُّد في مصارحة الناس بما فَعَلته القوى السياسية القومية العربية ـ الحاكمة منها خاصةً. . . وليس حصراً ـ بهذا المشروع النهضوي والتوحيدي الكبير بسَيْل الأخطاء والخطايا التي ارتكبَتْ: في حقِّه وفي حقوق جمهوره؟ إلى متى الاستمرار في المنطق التبريري الايديولوجي منطقاً حاكماً للتفكير والدعوة؟ إلى متى الاعتقاد بأن التستُّر على الأخطاء الذاتية حمايةٌ لصورة القضية من استغلال الأعداء والخصوم، وأن تبرئةَ ساحة مَنِ ارتكبها منّا أقلُّ كلفةً من الإيحاء بأن المسؤولية عمَّا أصاب أهداف النهضة والوحدة العربية ليست للعدوّ الخارجي حصراً؟ إلى متى الظنّ بأن النقدّ الذاتيّ تراجعٌ عن الثوابت، وأن محاسبَةَ النفس إسقاطٌ لشرعية الفكرة القومية؟!

الصدق مع النفس، والآخرين، لا يكون إلاّ في تلازُم عضويّ مع هذه القاعدة العلمية الذاهبة إلى أن تفسير الظواهر الاجتماعية (= كما الطبيعية) لا يكون صحيحاً إنْ كان أوحديّاً، أي يُغَلِّب العوامل الموضوعية على الذاتية أو

العكس. وصِدْقيَّة الخطاب القومي العربيّ اليوم أمام امتحانٍ عسير: أن يَرْتق الفُتوق ويُرمِّم الشروخ فيعيد لشرعيته بعضَ ما فقَدتْهُ في أوساط جمهوره، أو أنْ يُمْعِن في ما هو فيه فتزيدُ أزمتُهُ استفحالاً.

رابعاً: شرعيةٌ في أزمة

سيكون شأناً في باب المكابَرَةِ أن يتصرف المرءُ مع التراثِ القوميّ العربيّ: فكراً وتجربةً حزبيةً وسلطةً، وكأنَّ كلَّ ما ألَمَّ به من خطوبِ حادثةُ سَيْرٍ قابلةٍ لاستيعاب رضوضها وذيولها واستئنافِ ما أصابَهُ انقطاعٌ أو ضرَر! وسيكون شأناً في باب التبرير السَّخيف أن يتمسَّك المرءُ بفرضيةٍ لا ترى في كُلِّ ما جرى قرينَةَ إدانةٍ لأخطاء القوميين، لا مَهْرَب من الاعتراف بها بشجاعةٍ أدبية قصْد إعادةَ تصويب حركة المشروع القومي، وإنَّما قَدَراً قهريّاً مفروضاً على المشروع القوميِّ من خارجِهِ المعادي: الامپريالي والصهيوني. سيَرْقَى القولُ بذلك إلى مرتبةِ الحجّة القاطعة، الدامغة، على تهافتِ الفكرةِ التي يُحَاوِل المبرِّرَةُ من القائلين بذلك أن يلتمسوا لكبوتها الأعذار. وحينَها لن يكونوا وحدهم في دائرة النقد والاتهام، وإنما القضية التي انتدبوا أنفسهم للنطق باسمها! وعندي أنهم، عند ذلك، إنّما يتبرَّعون على خصوم الفكرة القوميةِ بأجزل الهدايا والذرائع للطعن في شرعيتها وأخْذِها بجريرَةِ من يَحْسَبُون أنفسهم سَدَنَةً لها!

نقول هذا الذي نقولُهُ لِعلْمِنَا بوجود جيش عرمرم من «المثقفين» والسياسيين يتأبَّى عقْلُهُ ـ ومصلحتُهُ ـ أيَّ شَكْلٍ من أشكال الاعتراف بأن خللاً أصاب في الصميم آلةَ الفكرة القومي والعملَ القومي، خِشْيةَ أن يَسْتَجِرَّ عليه الاعترافُ بذلك فقداناً ـ لا يريدُهُ ـ لـ «مركزه» في الحياة السياسية والثقافية، على نَحْوٍ يُستَخْدَم فيه ذلك الاعترافُ ضدَّهُ على مقتضى القاعدةِ القرآنية «وشَهِدَ شاهدٌ من أهلها». وما أغنانا عن الفَيْض في الشّرْحِ لبيانِ قصورِ هذا الفهْم الضَّيِّق للمصلحةِ وتهافُتِهِ. إذِ الذهابُ هذا المذهبَ في الحِذْرِ من مَحَاذير الاعتراف بهوْلِ ما جرى لا يَلْحَظُ المصلحةَ العامة: مصلحةَ الأمّة ومصلحة مشروعها القومي، وإنما يَصْرِفُ قولَهُ التبريريّ والمكابرَ في المسألة على جهة حمايةِ المصلحة الخاصة، الذاتية، من الانكشاف والتبدُّد!

لقد نشأت، في العقود الثلاثة الأخيرة، طبقةٌ من «الإكليروس القومي»

انتبَهَتْ إلى القيمة الكبيرة لرأسمال العروبة والقومية في سوق الاستثمار السياسيّ، وعَكَفَتْ على بناء المؤسسات «الشعبية» التي توفِّر لأدوار رجالاتها قاعدةً اجتماعية عربية «عريضةَ التمثيل» تزوِّدُ تلك الأدوار بشرعيتها كقوة ناطقةٍ باسم المشروع القوميّ أو متنزِّلةٍ منه بمنزلة السَّادِن القيِّم على محفوظات تراثه. ولعلها نَجَحت ـ نسبيّاً ـ في أن تستدرج إلى مشروعها الخاص (وقد أفلحت في أن توحِيَ بأنه عام) ألسنةً ثقافيةً من مفكّرين وصِحَافيين ساقَتْهُم انحيازاتُهم القومية إلى تقديم سُخْرَةٍ ثقافية لمشروع سياسيّ خاصٍّ لا شأن للأمّة به. وليس في أعراف هذا «الأكليروس القومي»، كأيّ إكليروس آخر، شيءٌ اسمُهُ النقد؛ إذِ النقدُ عندهُ لا يَحْمِل إلاّ معنىً واحداً وحيداً: النقض، نقض دورهِ الحريصِ عليه لاتِّصاله بالمصلحة الذاتية: المادية والمعنوية (بما فيها الزعامية)!

لا بدَّ، إذن، من كسْرِ هذه الحلقة وتحرير الفكرة القومية من محاولات هذا «الإكليروس القومي» احتكارَها وإحاطَةَ فضائِح الحركة القومية بالتستُّر والتبرير، من أجل إعادة بنائها على مقتضىً علميٍّ في الفكر، وديمقراطيٍّ واقعيٍّ في السياسة، إذا كان ينبغي لهذه الفكرة أن تنتعش من جديد ويكونَ لها، في حاضر العرب ومستقبلهم، شأنٌ يُعْتَبَرُ ويُذْكَر. وأوَّل موجبات النهوض بهذه المهمة العودة إلى البداية: إلى سؤال **أزمة الشرعية** التي انفجرَتْ، منذ عقود، في وجْهِ الفكرة، والحركات السياسية التي حملتْها، والأنظمة السياسية التي حكمتْ باسمها.

أزمةُ الشرعية **مُثَلَّثَةُ الأبعاد**: فكرية، وحزبية، ونظامية. وهي أبعادٌ غير منفصلة وإن كانت معطياتُ الأزمة فيها متباينةً أو متفاوتةَ المراتب. ذلك أن بعضها يؤثِّر في الآخر سَلْباً منذ أنِ امتنعَ أو عَزَّ التأثيرُ إيجاباً. فإذا سلَّمْنا بأنه ما عادَ ممكناً إنكار أزمةِ الشرعية مع استفحالِ أزمةِ فكرةٍ توقَّفَتْ عن الإبداع العقلي والمنافسة النّدّية في حقل الأفكار وتحوَّلت، شيئاً فشيئاً، إلى ايديولوجيا متكلّسة تردِّد يقينيات تقليدية؛ ثم مع أزمةِ تجربةٍ حزبية ترهَّلتْ وفقدَتْ فاعليتَها وقاعدتَها الاجتماعية، وتشظَّت كياناتُها التنظيمية إلى حِلَقٍ صغيرةٍ ميكروسكوبية تَسْبَح في فلك الأنظمة أو تعيش على أمجاد الماضي؛ ومع أزمةِ أنظمةٍ «قومية» تناقصتْ عدداً مع الزمن، وراكمَتْ رصيداً مخيفاً من الإخفاقات، وفقَدَتِ الرحمةَ في مواجهةِ شعوبها. . . ، فإن علينا أن نسلِّم ـ بالقدر نفسِه ـ أن أقساط

المسؤولية في ما جرى ينبغي أن تراعيَ التفاوُتَ بين سَهْم كلِّ حيِّزٍ من الحيّزات الثلاثة في صناعةِ فصولِ تلك الأزمة. إذ لا بدَّ هنا من توزيعٍ عادل للمسؤولية على شركاء الأزمة الثلاثة من القوميين: المثقفين، والحزبيّين والحكّام.

يشفع للمثقفين أنهم آمنوا بالفكرة القومية إيماناً صادقاً، واجتهدوا ـ ما وَسِعَتْهُم طاقةُ الاجتهاد ـ لتنميةِ الوعي بها وبحيويتها: في أوساطهم وفي أوساط الجمهور، ودَفَعَ الكثير منهم ثمن تمسُّكِهِ بها سجناً أو نفياً أو اغتيالاً أو عَزْلاً؛ وبأفكارهم نشأتْ حواملُ سياسية للفكرةِ من أحزابٍ وحركات، ومن أفكارهم استلهمتِ الأخيرةُ برامجَها واشْتَقَّتْ خطط عملها. ولكن الذي لا يَشْفَعُ لهم، أو لأكثرهم، أنهم ارتضوا أن يخونوا دورهم العلميّ والتنويري فيتحوَّلونَ إلى دعاةٍ ومبرِّرَة، وأن يَقْبَلَ كثيرون منهم أن يؤجّروا ألسنتَهم للسلطان القومي ويصوِّروا سيّئاته حسنات ونَكْسَاتِه انتصارات. على أن مسؤوليتَهم في الأحوال جميعاً أقل من مسؤوليات غيرهم لأنهم ما كانوا ـ إلاَّ قليلاً قليلاً منهم ـ في مواقع إدارة السلطة.

ويشفع للحركات والأحزاب القومية أنها حملت، في أصعب الظروف، الفكرةَ القوميةَ ونشرتْها في الشعب، وألَّفَتْ للفكرةِ جمهوراً اجتماعيّاً، ودَفَعَ بعضها غرامةَ ما فَعَلَ حلاً أو حظْراً أو تنكيلاً. لكن الذي لا يشفع لبعضها أنَّه ابتذل الفكرةَ القومية بعد أن وصل إلى السلطة وحوَّلها من فكرةٍ جامعةٍ في الأمَّة إلى ايديولوجيا فريقٍ حاكم. والذي لا يشفع لأكثرها أنه ركَّب بَطَّاريةَ النظام السياسي «القومي» في آلته الحزبية واشتغل بِطاقَتِها، وارتضى أن يتنزّل منه بمنزلة شبكة الأمان الاجتماعي التي أحاط بها كلُّ نظامٍ نفسَه، فَنَسِيَ أدوارَهُ الاجتماعية والوطنية في بلده ليتقمَّص دورَ «جاليةٍ سياسيةٍ» للنظام «القومي» في مجتمعه. ولا شك أن مسؤولية الحزبيّ، بهذا الاعتبار، أعلى من مسؤولية المثقف بدرجات.

ثم إنه يشفع للنخب السياسية القومية الحاكمة أنها حققت لشعوبها الكثيرَ من المكتسبات التنموية والوطنية، وتمسكتْ ـ بصلابة ـ بالحقوق العربية الثابتة في وجه العدوان الإمپريالي والصهيوني ولم تساوم عليها (أو على الحدّ الأدنى «الواقعي» منها) حتى في الظروف الحوالك. غير أن لا شيء يَشْفَعُ لإخفاقها في حماية تراب الوطن من الاحتلال الصهيوني والاستعماري، ولا لإخفاقها في صوْن مكتسبات التنمية من فسادٍ أَنْتَجَتْهُ تجربتُها وخرج من رحمها، ولا لبطشها

الذي بَلَغَ حدوداً من الاستبداد السياسي عرَّضَ بالفكرةِ القومية وأَوْحَى لدى الناس بأنها صنو الديكتاتورية والقمع! إن مسؤوليتَها في هذا الذي جرى أعلى من أيةِ مسؤوليةٍ تَقَعُ على فريقٍ آخر، فهي مَنْ كانت مقاليدُ الحكمِ بين يديْه.

هل تعني **أزمةُ** الشرعيةِ القومية، في صورها وأبعادها الثلاثة تلك، نهايةً لهذه الشرعية بالضرورة؟

نظريّاً لا تعني ذلك **لأن شرعيةَ فكرةٍ ما مِنْ شرعية الحاجة إليها**، والحاجةُ إلى مشروع قوميٍّ عربيّ **حاجةٌ موضوعية** أيّاً تكن أوضاعُ من يَحْمِلُهُ أو سيَحمله؛ والشرعيات التي يكون الحاملُ عليها تاريخيّاً وموضوعيّاً لا تَسْقُط لمجرَّد أنَّ مَن تصدَّى لها سَقَطَ أو أخفق. وكما أن النازية والفاشية والديكتاتورية ـ وقد انتصرت في حقبةٍ من التاريخ المعاصر وسادتْ ـ لا تملك أن تكتسب شرعيتَها لأن الديمقراطية في تلك الحقبة سقطت، فكذلك لا تكتسب التجزئةُ ـ في بلادنا العربية ـ شرعيةً لأن الوحدة سقطت؛ ولا تكتسبُ التبعيةُ الاقتصاديةُ شرعيةً لأن التنميةَ الوطنيةَ سقَطَتْ؛ ولا يكتسبُ الاحتلالُ شرعيةً لأن التحرير فشل؛ ولا يكتسب الاستغلالُ شرعيةً لأن العدالةَ الاجتماعية أخفقت. من يقولُ بذلك، هو في أفضل أحوالِ الظّنّ به يعاني قصوراً حادّاً في الحسِّ التاريخي.

هل من سبيلٍ، إذن، إلى تَدَارُكِ هذه الأزمة الحادة في الشرعية القومية؟

من البيِّن، بمقتضى المقدمات التي نصْدُر عنها في تحليلنا، أن هذا التدارُك ليس فعلاً **كمِّياً** من قبيل تسريع الخُطى، ولا فعلاً **ترقيعيّاً** من قبيل ترميم الشروخ والصدوع، وإنّما هو فِعْلٌ **نوعيّ** يرادف في معناهُ معنى **الثورة**: الثورة على الوضع القوميّ المتهالك. نعم، من الممكن الخروج من نفق الشرعية القومية المأزومةِ والمشروخة من طريق **إعادة بنائها** من جديد: **فكريّاً** من خلال **تجديد نظرتنا إلى المسألة القومية العربية على أسسٍ علمية ونظرية رصينة** تقطع قطيعةً حاسمةً مع العموميات الايديولوجية والأساطير السياسية التي أسَّس بها الوعيُ القومي، في ما مضى، مفاهيمَه عن الهويةِ والأمّة والوحدة العربية، من أجل تمكين النضال القومي من نظريةٍ يسترشد بها. **وسياسيّاً** من خلال **إعادة تأسيس أطر العمل الحركيّ القوميّ على القواعد الديمقراطية والمؤسَّسية وتجديد خطابها الحزبيّ في ضوء متغيرات الواقع والمعرفة** على نحوٍ تقطع فيه مع أمراض الزعامية، والحَلقية، والبيروقراطية، والتشرنق على الذات،

والشعبوية، واللفظانية «الثورية» الخطابية، والجمود العقائدي في التفكير. ونظاميّاً من طريق **الانتقال إلى الشرعية الدستورية الديمقراطية،** وتكييف السياسات الوطنية مع الحاجة إلى خدمة المشروع الوحدوي العربيّ بعقلانيةٍ وواقعية بعيداً عن نزعة الاحتكار والمصادَرة، وعن استغلال الرأسمال القومي الرمزي لتعظيم السلطة الداخلية وتصفية الحساب مع معارضيها.

سبيل إعادة بناء الشرعية واضحة كالمحجَّة البيضاء لا يزيغ عنها إلا هالك. لكن ما يَعْنينَا منها في هذا الكتاب هي، حصراً ـ إعادة البناء في الجانب الفكريّ منها، والمدخل إليها هو النقد والمراجعة.

القسم الثالث

مراجعات مفهومية

الفصل الخامس

نحو مراجعة نظرية لمفهوم الهوية

أولاً: ماذا تعني الهوية في فكرةِ قوميّ (عربيّ) يرومُ تجديد نفسه؟

١ ـ في باب تحصيل الحاصل، إذن، أن نقول إن صيغة السؤال تُضْمِرُ حُكماً نقديّاً ـ حتى لا نقول سلبياً ـ في معنى الهوية في الخطاب القومي العربي سابقاً، أو للدقة في هذا الخطاب كما انتهت إلينا معطياتُهُ الفكرية والايديولوجية قبل عرضه على المراجعة من مدخل رؤيويّ ومستقبلي تختصره عبارة التجديد. أن نتساءل اليوم عن معنى الهوية في خطاب قومي عربي يجرّب أن يتجدد، معناه أننا نُسلِّم ـ وإن ضمناً ومواربة ـ بأن معناها السابق لم يعد يوفّر جواباً شافياً يُشبع حاجتنا إلى العلم بأمرها، وإنما تتحول إلى سؤال جديد أو يعود إلى منطقة الاستفهام من جديد. يُرادف ذلك، ثانياً، التسليم بأن تجديد السؤال (عن معنى الهوية) ينصرف إلى تحقيق هدف إعادة بناء معنى الهوية في الوعي القومي العربي، أو استيلاد مفهوم جديد لها.

من النافل القول إن المراجعات الفكرية التي يجريها أيُّ فكر على مفاهيمه أو بعض يقينياته السابقة التي درج على التعبير عنها، أو على التفكير من داخل أطرها النظرية ومعطياتها الفكرية، لا توفِّر دائماً أجوبة فورية على الأسئلة الجديدة التي تطرحها (تلك المراجعات)، إذِ المراجعةُ أسئلةٌ يطرحها الوعي على بعض ما يبدو مأزوماً من يقينياته أو مسلّماته. وليس في وسع السؤال ـ كطريقة في المقاربة ـ غير أن يَسْتَشْكِل الموضوع الذي يفكر فيه. وقد يكون في حوزة الوعي المُرَاجِع، المتسائل، بعض الموارد الفكرية التي تفتح أمامه طريق الجواب السريع عن أسئلته أو عن بعضها. ولكنه ـ أيضاً ـ قد يفتقر إليها لفترةٍ ربما تطول ويطول معها أمد السؤال المعلَّق. لكن الوعي، في الحالين، لا يتطور إلا من خلال الأسئلة

والمراجعات، فكيف إذا كانت وقائع الحياة والاجتماع والتطور تقيم دليلاً على الحاجة إلى تجديد التفكير في ما ظُنَّ أن اليقين التّام حصل في أمره.

من الخطأ حسبان السؤال مجرد هدم: هدم يقينيات سابقة. إنه كذلك بمعنى ظرفيٍّ وانتقاليّ لأن المفترض والمنتظر أن لا يكون السؤال محطة الفكر النهائية، بل مَعْبَرٌ نحو بناء إدراكاتٍ ورؤىً جديدة للموضوع المفكَّر فيه وإلا فلا معنى للسؤال، إذن، ولا وظيفة. وإن قيل عن بناء مثل تلك الإدراكات والرؤى أنه قد يأخذ وقتاً مديداً في الزمان تكون فيه الاعتقادات القديمة قد اهتزت وتصدّعت وبطل تأثيرها في الناس من دون أن تنشأ أخرى جديدة تملأ الفراغ، قلنا إن الفكر كالزراعة: حرثٌ وزرعٌ وريّ قبل الحصاد، أو إن العلاقة بين السؤال والجواب فيه ليست عين العلاقة في التجارة: بيعاً وشراءً. فالأفكار تنضج في رحم الأسئلة ومخاضاتها المعرفية، وقد يستهلك ذلك زمناً أبعد مدى من انتظاراتنا. وذلك هو قَدَرُ الفكر.

حَمَلني على سوْق هذه المقدمة شعوران مترابطان:

أولهما خشيتي من أن نستسهل مهمة تجديد الفكر القومي فنحسب أن الأمر فيها يتعلق بترميم بعض ما وقع من شروخ في عمران هذا الفكر في العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة. وهو استسهالٌ قام عليه دليلٌ من محاولات أخرى سبقت في الإعلان عن نية التجديد وتمخضت عن أجوبة «جديدة» جاهزة خرجت من أحشاء «أسئلة» صُممت سلفاً على النحو الذي لا يفضي إلا إلى رؤىً ومواقف بعينها! وعندي أن ذلك ليس من التجديد في شيء.

و**ثانيهما** اطمئناني الشديد إلى الاعتقاد أن الموضوع الذي أطرقه هذا من أكثر المسائل إشكاليةً في الوعي القومي العربي (ربما بسبب رسوخ مسلماته التقليدية في ذلك الوعي لردحٍ طويلٍ من الزمن)، وهو ـ لذلك السبب ـ مما لا يقبل حسم أمره بأجوبة قاطعة وناجزة من النوع الذي يمكن أن ينتظره بعض من يستسهل معنى المراجعة والتجديد.

لذينك السببين، ولأسباب أخرى ذات صلة، سوف لن يجد قارئ هذه الصفحات يقينيات جديدة في معنى الهوية بمقدار ما سيجد نفسه أمام محاولة من محاولات اسْتِشْكال (Problématisation) الموضوع، واستئناف التفكير فيه من جديد بنَفَسٍ نقديٍ. . . وتجديدي.

* * *

٢ ـ تَكَرَّسَ للهوية معنى عبر التاريخ هو **الماهية**، أي ذلك الجوهر الثابت في الشيء الذي به يتعيَّن ذلك الشيء ويتحدَّد، وبه يتمايز عن غيره ويختلف. من النافل القول إن المفهوم هذا أرسطيٌّ، بل هو الأسُّ والعماد في النسق المنطقي الأرسطي (= المنطق الصّوري)، لأن من مقتضاه نَفْيَ التضاد عن الشيء لتعارض ذلك مع مفهومه (مبدأ عدم التناقض)، ونفيَ إمكانية وجود الحدّ الثالث بين حدَّين نقيضين، أي بين ماهيتين (مبدأ الثالث المرفوع). ولما كان الأمر في الهوية وما ارتبط بها أو تفرع عنها يتعلق بمفاهيم منطقية، أعني بمفاهيم حاكِمة للتفكير وموجِّهة له، فقد دخل المفهوم في نسيج وعي تاريخي مديد سدَّد له الفكر الحديث ضربات معرفية موجعة أضعفت سلطانه الإبستيمي، لكنها لم تُودِ بقدرته على التجدُّد والحياة.

والمفهوم هذا، بنكهته الأرسطية، حاضرٌ في الوعي العربي الحديث والمعاصر أشدّ ما يكون عليه الحضور. وإن رُمنا بعض العدالة في توزيع النقد، قلنا إن سلطان مفهوم الهوية الأرسطي لا يمارس حكمه وسيادته على الوعي العربي حصراً، وإنما على كل وعي إنساني معاصر، وإن كان نفوذه عندنا أحْكَم. حين يتحدث مِنَّا من يتحدث عن هويةٍ قومية، أو هوية إسلامية وطنية، أو هوية إثنية، فإنما يقصد **مجموع الخصائص الثابتة التي تتحدَّدُ بها الشخصية وتمنحها كينونتها الاجتماعية أو الثقافية المتميزة**. قد يحصل أن يختلف اثنان في أيها تلك الخصائص الثابتة: اللغة والتاريخ أو الدين أو المكان الجغرافي (= الموطن)، أم بعضها دون بعض آخر، أو هي جميعها. لكنهما ـ على اختلاف بينهما ـ يُجمعان على أنّ تلك الخصائص، أياً تكن، من الثوابت التي من دونها تَبْطُل هوية الجماعة.

٣ ـ نسمّي هذا النمط من تصور الجماعات الاجتماعية والوطنية والقومية ـ بحسبانها هويات ثابتة متكررة في الزمن ـ تصوراً **جوهرانياً**، أعني تصوراً يفترض الظواهر جواهر تنشأ مرة واحدة وتأخذ هيئتها كاملة فلا تتغير: لأن التغيُّر والصيرورة من سمات العارض والطارئ فيما الماهيات ثابتة لا تسري عليها أحكام الزمن. ولأن التصور جوهراني، فإنه يحمل نظرةً مُطْلقية (Absolutiste) إلى الأشياء: خالية من أي مَنْزِع نسبيّ. ومن هنا محتواها **اللاتاريخي** الذي تُسْتَوْعى فيه الظاهرات بمعزل عن الشروط التاريخية التي تصنعها وتفسِّرها، أو قل من حيث هي (ظاهرات) غير محكومة بأحكام الزمن والتطور. لا نغالي، إذن، إن قلنا إن قدراً غير يسير من النظر الصوفي يقبع في جوف هذا التصور الجوهراني

لمعنى هوية الجماعة والأمة. أعني: النظر الذي يُسْقِط السببيات والوسائط ـ وهي بالضرورة مادية وتاريخية ـ بين الظاهرات وبينها وبين بيئتها المحيطة من جهة، ويرتفع بالجواهر عن «دَركِ» المادي والمحسوس والزمني فلا يرى فيها، إلا ما هو مفارِقٌ ومُتَعَالٍ لا يتغير ولا يلحقه فساد.

قد يظن البعض برأينا ظنوناً فيحسبه في جملة نقدٍ كيدي أو ضغيني لمن تصدوا للدفاع عن هوية الأمّة والجماعة في وجه الشُّكَّاك والمعترضين. وحسبي أن كتاباتي تشهد لي بأني ما ناصبت هؤلاء عداءً أو خصومةً في ما راموه من دفاع عن الأمّة (وإن اختلفت وسائلنا ومفرداتنا ومناهجنا)، لكني أدعو إلى إعادة قراءة الكثير مما كتبه القوميون العرب منذ ثلاثينيات القرن العشرين في مسألة الهوية، ومن دون مسبقات أو قبليات ايديولوجية، فسنقف بأقْطع الأدلة على ما ذهبنا إليه من أحكام نقدية لمقالاتهم في المسألة. على أن استدراكاً يفرض نفسه في هذا المعرض: لم يكن القوميون العرب جميعاً من هذا المذهب (حيث تذهب الذاهبة من المثقفين والمفكرين والايديولوجيين إلى إنتاج مقالة جوهرانية أرسطو ـ صوفية في مسألة الهوية)، وإنما كان في جملتهم بعضٌ من المتشبِّعة بالفكر التاريخي وبمبدإ النسبية (قسطنطين زريق، ياسين الحافظ...). لكن هذا الاستدراك سرعان ما يذوب في خضمّ البحر المتلاطم من الكلام الايديولوجي (والشعبوي) الذي غمر الفكر القومي العربي. وهو الكلام الذي انتهى إليه أمر الغلبةِ والفشوّ في الخطاب القومي العربي المعاصر، بل وزاد منسوب الايديولوجي فيه استفحالاً بعد أن انتقل هذا الخطاب من عصر المنظومات والمقالات إلى عصر الشروح والحواشي والمختصرات!

على أن المشكلة في خطاب الهوية الجوهراني ليست فكرية (وليتها كانت كذلك حصراً)، وإنما هي **اجتماعية وتاريخية**. إذ إنَّ مما يرتّبه الأخذُ بمعطيات هذا الخطاب العمل بمقتضى سياسات وخيارات في الممارسة تُناسب منطلقات الروية وتنشأ عنها. وعند هذه العتبة بالذات، يستشعر المرءُ الكلفة الباهظة للإيمان بهذا التصور الجوهراني للهوية! وهل قليل أن تكون المشاريع الوطنية والقومية والشوفينية المغلقة من الثمرات السياسية المُرّة لتلك البذرة الفكرية؟ ماذا كانت النازية والفاشية والكُلانية (= التوتاليتارية) والصهيونية غير تلك الثمرات المُرّة للفكرة الجوهرانية المطلقية عن الأمة وهويتها؟! وما هي الغرامات الفادحة التي دفعها قسمٌ من البشرية، وشطرٌ من الزمن والتاريخ، لقاء الإيمان بتلك الفكرة والعمل بمقتضى أحكامها؟

٤ ـ من تحصيل الحاصل، إذن، أن يكون هدف إعادة بناء مفهوم الأمة ومفهومِ الهوية على نحو جديدٍ مختلفٍ ـ أكثر تاريخيةً ونسبيةً وانفتاحاً وجدلية ـ مرهوناً بنقد هذا المفهوم الجوهراني المطلقي والتنبيه على المآلات السياسية الانتحارية التي يقود إليها، والتي انتهى إليها بعض المشروع القومي العربي المسكون بالتاريخ الماضي.

إن نقد المفهوم الأرسطي للهوية واستعمالاته في الفكر السياسي العربي، والفكر القومي على نحوٍ خاص، ليس يستهدف نفيَ مبدأ الهوية وإسقاطه من الأساس أو افتراض الأشياء مجرَّدة عما يحدّها من خصائص، وإنما هو نقد يروم **زحزحة ذلك المعنى الجوهراني المطلقي وغير التاريخي عن الهوية وإعادة التفكير فيها بطريقة أخرى تحرِّرُها من مضمونها الميتافيزيقي**. إن وظيفة هذا الاستدراك التنبيه إلى أن الهوية لا تحتمل معنى واحداً هو معناها الأرسطي المتقرّر والمورث (والجاري حتى اليوم)، وإنما تحتمل معنى ثانياً على الأقل يُجافي الأول ويقابل مسلماته. وإن شئنا الدقة أكثر، قلنا إنه لا بدَّ من اصطناع مفهوم جديد لها يَفْتَكُّها من قيود النظرة الميتا ـ تاريخية الأرسطية، ويبعث في معناها دلالات جديدة ـ تاريخية ـ تطابق حركتها في الواقع الموضوعي. وما أغنانا عن التأكيد على أن اصطناع ذلك المفهوم ليس افتعالاً أو اختلاقاً من عدم، وإنما هو إعادة بناء معنى الهوية من طريق الاستعانة بمكتسبات المنطق الجدلي والفكر التاريخي واطّراح مسلّمات المنطق الصوري: ومبدأ الهوية من أركانه.

حين نقول إن هوية شيء ما هي ما يتحدد به ذلك الشيء ويُعرف ويتميّز عن غيره من الأشياء أو الموضوعات أو الأجسام، فليس من مقتضيات هذا التعريف ـ بالضرورة ـ أن يكون ما يتحدد به الشيء جوهراً ثابتاً لا يتغيّر. فالأشياء في كينونتها إنما تخضع للتطور والتحول والتراكم المفضي إلى التجدد المستمر في مكونات الشخصية. وكل الفلسفات التي انتبهت ـ قبل أرسطو وبعده ـ إلى قانون السيولة الذي يحكم الظواهر والأشياء، شدّدت على التغيّر والصيرورة بوصفهما ملازمين لأي تكوين مادي: منذ المادية الطبيعية الابتدائية (مع طاليس وأناكسمندر وديمقريط) إلى المادية الجدلية الحديثة، إلى المنطق المعاصر. نعم، إن الشيء هو نفسه بلغةٍ أرسطية، لكنه ـ في الوقت عينه ـ هو غيره بلغة جدلية: إن الشجرة هي البذرة بعد أن صارت شجرة، لكنها ليست البذرة بعد إن لم تصبح شجرة. والشيخ هو الطفل الذي كَانَهُ في الماضي، لكنه ليس الطفل في الآن نفسه. ذلك أن خصائص البذرة والطفولة غير خصائص

الشجرة والشيخوخة. وإذا كان الماء جماع التقاء غازين (الأوكسيجين والهيدروجين) فهو ـ في الوقت عينه ـ ليس الأوكسيجين والهيدروجين.

ليس ثمة، إذن، جواهر ثابتة لا تتغيّر، وإنما **الثابت الوحيد و«الجوهر» الوحيد هو التغيّر**. هذه واحدة. الثانية تنجم من الأولى ومقتضاها أن الهوية ـ هوية شيء ما ـ غير قابلة للإدراك إلا بوصفها حصيلة تراكم متجدّد. فما لا يكون في زمن جزءاً من مكونات الهوية، قد يصبح كذلك في زمنٍ لاحق. وما كان من مكوناتها أو من محدّداتها في زمنٍ، قد يندثر مفعوله فلا يعود في جملة ما تَتَحَدَّد به هوية الشيء. أما ثالث الأسس التي يقوم عليها المفهوم الجدلي والتاريخي للهوية، فهو التدرُّج وتعدّد مستويات التجديد. إن الشيء الواحد المراد تحديده، أي تعيين هويته، يكشف عن تعدّدٍ في شخصيته أو في هويته. بمعنى أنه ينطوي على أكثر من تعيين وماهية من وجه، وأن ماهيته ليست نهائية وإنما هي تتدرّج في الكينونة والتكوُّن. وهذا مما أدركته المقولة الهيغلية عن الأنا المتجدّد بالآخر، إذ مع تعدُّد وجوه الآخر وتنوُّعها، تتعدد وجوه الأنا (= الهوية) وتتنوع.

ثانياً: فكرة الهوية الاجتماعية والوطنية القومية

١ ـ لنُترجم هذه التحديدات النظرية إلى لغة سياسية وتاريخية، ولنحاول التفكير فيها من داخل فكرة الهوية (الاجتماعية والوطنية والقومية)، ولنأخذ لذلك أمثلة من الواقع التاريخي:

حين بدأ القوميون العرب الأوائل قبل قرن ينفصلون عن المجال العثماني ثقافياً وسياسياً ونفسياً، ويؤسّسون مشروعهم على هوية جديدة، كانت العروبة هي هويتهم تلك التي عليها أقاموا مشروعهم القومي. لم يكن الدين من مقومات تلك الهوية كما تصوروها آنئذ، ليس لأن قسماً منهم كان مسيحياً ولا يجد في الإسلام ـ بالتالي ـ مبدأً لتكوين هويته، ولكن لأن الانفصال القومي العربي عن الرابطة العثمانية قضى بالانفصال عن الجامع الإسلامي الذي تقوم عليه الرابطة تلك، وهكذا كانت القطيعة مع العامل الديني شرطاً لقيام الرابطة القومية العربية بما هي عامل التمايز مع العثماني المشترِك مع العربي في الملّة. غير أن الهوية القومية العربية لم تتحدَّد نهائياً بوصفها الكيانية القائمة على اللغة والثقافة، والمنفصلة عن الدين، إلاّ لدى قوميين قليلين على رأسهم ساطع الحصري، إذ لم تلبث التطورات التاريخية الجديدة التي أعقبت انهيار

الامبراطورية العثمانية وميلاد تركيا الحديثة العلمانية أن أعادت مصالحة القوميين العرب مع الإسلام واستدخاله في جملةِ عوامل تكوين الأمّة. ومن يقرأ كتابات زكي الأرسوزي وميشيل عفلق ومحمد عزة دروزة و ـ إلى حدٍّ ما ـ قسطنطين زريق، يقف على ذلك بأفقع الأدلة.

تطور معنى الهوية العربية إذن وتغيَّر تماماً كما تطور معنى الهوية القومية التركية من عثمانية إسلامية، إلى طورانية تركية، فكمالية علمانية، فتركية إسلامية اليوم. وفي سائر هذه الحالات، نحن أمام مفعول قانون التغيّر والتطوُّر والصيرورة وأثره الحاسم في تكييف معنى الهوية، أي في إسقاط معناها الميتافيزيقي كجوهرٍ ثابت لا يلحقه التغيير.

٢ ـ فأمّا قانون **التراكم**، وهو من مضاعفات قانون التطور وتجلياته، فنَلْحَظُهُ في أية ظاهرة قد نتوهم أنها تقبل تعييناً جوهرانياً. لو قلنا مثلاً إن الهوية الثقافية العربية ليست سوى الاستمرار التاريخي الطبيعي لمجمل الخصائص الثابتة التي تحددت بها تلك الثقافة منذ عهدها الوسيط، لأخرجنا من نطاق هذه الثقافة كل مكتسبات المعرفة التي تحققت فيها خلال القرنين الماضيين ومنها الأفكار الحديثة (القومية والكونية) لأنها لم تكن في جملة «الثوابت» الموروثة أو لأن بعضها نشأ عن الاحتكاك بثقافات أخرى غير عربية وغير إسلامية. حينها، ما الذي يمنع من القول إن الفكر القومي العربي ليس عربياً لأنه استُعير من الثقافات القومية الحديثة وأتى يمثل انشقاقاً عن الثقافة الإسلامية منظوراً إليها بوصفها «جوهر» الثقافة العربية؟! وهكذا، من دون قانون **التراكم** ـ وهو تاريخي ـ لا يمكن إدراك معنى الهوية **وتاريخيتها**.

٣ ـ وأمّا قانون **التعدُّد والتنوُّع** في سيرورة تكوين الهوية، فَجَارٍ مجرى الناموس في الوجود الطبيعيّ والإنسانيّ. وهو قانونٌ جدليٌّ لأن الحامل عليه وجودُ ما تتحدَّد هوية الشيء أو الكائن في مقابله. إنّ الدمشقيَّ دمشقيٌّ في مقابل الحلبيّ أو الحمصيّ أو الحمويّ أو الديريّ. لكنه ـ في الوقت نفسه ـ سوريٌّ في مقابل العراقيّ أو المصريّ، وعربيٌّ في مقابل التركيّ أو الفرنسيّ أو الأمريكيّ، ومسلمٌ في مقابل المسيحيّ أو البوذيّ، ومسيحيّ عربيّ أو شرقيّ في مقابل المسيحية الغربية. وعالم ثالثيّ في مقابل الغرب أو الشمال، وهكذا دواليك. تشبه الهوية هنا المادة المطَّاطية القابلة لاتخاذ أحجام مختلفة. إنها ـ إذن ـ ليست مغلقة أو نهائية، بل مفتوحة ونسبية. . . ، ومتعددة.

ثالثاً: ما الذي نعنيه بعبارة الهوية القومية أو القومية العربية؟

سيكون الجواب البديهي ـ أو الذي يبدو كذلك ـ هو أنها جملة ما يكون به العرب عرباً، أي ما يؤسّس عروبتهم بما هي ماهية جمْعية. التطابق بين الهوية والعروبة تطابقٌ كامل في هذا التعريف على ما يُلحظ. لكن تعريف الهوية بالعروبة لا يجيب عن السؤال ولا يُغلقه، وإنما هو يفتحه. وأول ما يطرحه هو السؤال عن معنى العروبة؛ إذْ لا مشكلة في التسليم بالتلازم بين الهوية والعروبة، الأهم منه هو بيان معنى العروبة. ومن النافل القول إن مجال ذلك البيان ليس الفكر، وليست الحجة المنطقية أداته، وإنما مجاله التاريخ والواقع. لنطرح السؤال في أبسط صورة وصيغة ممكنتين: من هو العربي؟ المنحدر من سلالة دموية عربية؟ الناطق باللغة العربية والمتشبع بقيم ومعطيات الثقافة العربية؟ القاطن في البلاد العربية. . . ؟

سنفكر في أسئلة هذا التعيين الثلاثة (السلالة، اللغة والثقافة والتاريخ، الموطن الجغرافي) متقصّدين تحييد موضوع الدين لسببين: لأن العرب ليسوا جميعاً مسلمين وإن كان أكثرهم كذلك، ولأن المسلمين ليسوا جميعاً عرباً، بل الأخيرون منهم لا يعدون نسبةً بين الخمس والربع من جمع الأولين. وهكذا ففي العرب مللٌ ونحل، وفي المسلمين في أصقاع الدنيا أممٌ وقوميات. على أن هذا التحييد المنهجي للعامل الديني في الحديث عن رابطة العروبة ليس يعني، على أي نحو من الأنحاء، أنه ما كان للإسلام دور في تكوين «الشخصية العربية» عبر التاريخ، بل إن العرب ما انتقلت من الحالة القبلية المتذررة إلى الجماعة السياسية وإلى الأمة إلا بالإسلام. وهي حقيقة يقرّ بها المسيحيون العرب أيضاً ممن يعترفون بانتمائهم إلى الإسلام الحضاري. لا سبيل، إذن، إلى فكّ الصلة بين الدين و«الشخصية العربية» حين تنظر إليه في دينامياته الثقافية والحضارية. غير أن جانبه العقيدي يختلف للسببين الموماً إليهما.

١ ـ هل العرب عرب بأنسابهم: هل النسب إلى جدّ أعلى هو ما يؤسس اجتماعهم المشترك؟ إذن: هل العروبة محض رابطة دموية وعرقية لا يدخل فيها إلا من «ثبُتت» صحة وسلامة شجرته الجينيالوجية، ثم هل في الوسع التثبت من صفاء النسب ونقاء العرق للبناء على ذلك بافتراض العروبة رابطةً دموية وقرابية؟

انصرم الزمن الذي كانت فيه السوسيولوجيا الكولونيالية تؤسس نظرتها إلى المجتمعات والجماعات الاجتماعية على فرضية الأعراق وروابط الدم. بل لعلنا ما كنا في حاجة إلى معاينة تناقضاتها كي نكون شهوداً على بطلان فرضياتها.

كان يكفينا بعض العودة إلى ابن خلدون لمعرفة زيف أزعومة النسب: في تاريخنا العربي على الأقل. فلقد نبّهنا ابن خلدون ـ منذ ستمئة عام ـ إلى أن النسب وهمي، لأن الناس تصطنعه لغايات سياسية واجتماعية ووجاهية، وإن كان تأثيره عظيماً في تكوين العصبية: وهي قانون الاجتماع والسياسة والدولة في تاريخ العرب الوسيط. حتى أن وهمية النسب تجاوزت مجرد الانتقال من ظاهرة الدخول في حلف عصبيةٍ ثم ادّعاء النسب إليها إلى ظاهرة ادّعاء النسب الشريف (= إلى البيت النبوي) بحسبانه **الرأسمال الرمزي** الضروري الذي كانت تحتاجه عصبيةٌ كي يتحقق لها الاستيلاء الشرعي على السلطة بعد أن يكون قد تقرر لها بالشوكة والقوة والإخضاع ذلك الاستيلاء.

إن تأسيس العروبة على روابط الدم والنسب ليس أكثر من نزعة قَبَلية مستحدثة. وهي نزعة تعاني فقراً فادحاً في إدراك حقائق التاريخ: الحقائق عينها التي تقيم دليلاً على بطلانها. . . وسخْفها. إن الأخذ بها يفترض عرباً منعزلين في القَفْر، مستوحشين ومتحاذري الاختلاط بغيرهم حتى لا تَسْقُطَ أنسابُهُم بسبب هذا الاختلاط. وحتى هذه الجماعات من بدو العرب التي وُجدت في التاريخ القديم والوسيط، وتحدث عنها ابن خلدون باستفاضة، لم تسلم ـ هي الأخرى ـ من ظاهرة اختلاط الأنساب، فكيف بعرب خرجوا من قَفرهم وبداوتهم واقتحموا العالم بعد الرسالة وخالطوا أممه وشعوبه؟!

بسبب الإسلام وعالمية رسالته؛ وبسبب الفتوح وقيام الامبراطورية وتوسّعها، خرجت العربُ من شرانقها القبلية والعُصبوية ولم تعد تعيش منعزلةً عن العالم الخارجي. كان من نتائج احتكاك العرب بغيرهم من الشعوب والأمم التزاوج واختلاط الدماء، أي انهيار جوهر فكرة الرابطة العرقية: «نقاء» الدم. اتحدت فيهم أعراقٌ أخرى وذابت بالمصاهرة في نسيجهم، لكنها ـ في الوقت عينه ـ غيَّرت ذلك النسيج وأعادت صَوغه من جديد. واليوم بعد ألفٍ ونصف الألف من السنين، ومفاعيل الدمج والصَّهر خلال زمنها المديد، فإن ما من عربي إلا وتسري فيه دماء شعوب وجماعات إثنية غير عربية صهرها الإسلام مع العرب في كيان اجتماعي واحد. إن البحث عن نقاء العرق والدم ـ في هذه الحال ـ أشبه ما يكون في استحالته، وفي عبثيته، بالبحث عن جنس الملائكة!.

لنبحث عن معنى العروبة ـ إذن ـ بعيداً عن هذه الفرضية السخيفة عن العرق والنسب والدم.

٢ ـ هل العرب عرب باللغة والثقافة؟ يصحُّ القول بذلك من دون شك، أو ـ على الأقل ـ هو أسلم وأصح من أن يقال إنهم عربٌ بالدماء التي تسري في عروقهم وبأنسابهم «المحفوظة» من الاختلاط. ولقد يجوز أن يقال، من دون كبير ترددٍ أو قليله، إن من حسنات الفكر القومي العربي في القرن العشرين، وعلى امتداد أجيال ثلاثة من رجالاته وأقلامه، أنه ما خلد يوماً إلى الظن أن عروبة العربي بيولوجية تقبل القياس والتعيين بالفحص الدموي المخبري، ولا هو أحيا في ثقافتنا ظاهرة النسّابين وأنزلهم منزلة «الخبراء» الذين يهيئون للمقالة القومية مادتها؛ وإنما هو جنحَ ـ على العكس تماماً ـ إلى طرح الفكرة العرقية والدموية، مميزاً نفسه بذلك عن الايديولوجيات القومية المتطرفة والشوفينية القائمة على فكرة الصفاء العرقي مثل النازية والصهيونية، معيداً مسألة الأمّة وهويتها إلى محيط العوامل والديناميات اللغوية والثقافية. وهو في هذا كشف عن قدرٍ غير يسيرٍ من التحضّر والحداثة في وعيه المسألة القومية.

على أن هناك وجوهاً من الصعوبة في تقرير القول بهذه الفرضية بلغةٍ قطعية وقاطعة يَحسنُ بالباحث في المسألة أن يستشكل أمرها قليلاً، لا بدافع الشك بالضرورة، وإنما بدافع طلب «اليقين» أكثر. وهنا، لا مهرب لنا من مواجهة جملةٍ من الظواهر والحقائق ـ في الماضي وفي الحاضر ـ بما يناسبها من الأسئلة والملاحظات:

ـ **أولها** أنه إذا كان من تحصيل الحاصل أن العربية لغة العرب التي بها تحدث هؤلاء وأبدعوا قبل ظهور دعوة الإسلام وبعدها، فإن مما ليس يذهل عن حقيقة أمره لبيبٌ أن غير العرب أصبحوا من أهل هذه اللغة بعد أن صاروا مسلمين (لأنها ـ ببساطة ـ لغة الكتاب ولغة مجتمع من مجتمعات الكتاب: إن استعملنا عبارات محمد أركون). لكن الأهم من كونهم باتوا من أهلها أنهم أبدعوا فيها وطوروا نظامها النحوي والصرفي والبلاغي وغذّوا تراكمها التعبيري منذ أزيد من ألف عام. إذا كنا نفتخر اليوم بتراث اللغة العربية وبقدرتها على التجدّد والحياة، فإن علينا أن نتذكر، باستمرار، مساهمة غير العرب من المسلمين في تطوير هذا اللسان والارتفاع به إلى معارج تعبيرية استثنائية في غناها: منذ عبد الله بن المقفّع (= الفارسي) إلى أحمد شوقي (= الكردي)، مروراً بالعمل اللغوي التأسيسي العظيم الذي قام به الخليل بن أحمد الفراهيدي وسيبويه. . . إلخ. وعليه، هل يمكن أن نقول ـ ببساطة شديدة ـ إن العربي هو من يتحدث باللغة العربية أو يُنتج بها.

ـ **وثانيها** ما نلحظه، منذ عقود طويلة، من نشوء أجيال من أبناء المهاجرين العرب ـ في أوروبا والأمريكيتين ـ لا تتقن الحديث بالعربية، وأكثرها ـ من الجيلين الثاني والثالث ـ لا يعرفها أصلاً. وهؤلاء يُعدّون بالملايين، وسيتفاقم أمر علاقتهم باللغة والثقافة العربيتين أكثر في العقود القادمة، أي بعد رحيل الآباء والأجداد ممن يعرفون هذه اللغة. هل يبطل وصف هؤلاء بأنهم عرب لعدم معرفتهم لغة الآباء والأجداد كما بطل وصف عرب الأندلس الذين أُدمجوا بقوة في المجتمع الإسباني، وعرب بلاد فارس الذين تفرَّسوا، وبعض قبائل المغرب وعائلاتها التي ذابت في المحيط الأمازيغي وتمزغت. . . بأنهم عرب؟ ثم هل في الوسع تأكيد عروبتهم ـ على الرغم من استعجامهم ـ من دون العودة مجدداً إلى فرضيات العرق والنسب؟

ـ و**ثالثها** ما نلحظه من تزايد مطرد لعدد الكتّاب والباحثين والمثقفين والأدباء والصحفيين العرب الذين لا يعرفون اللغة العربية، بل يتحدثون ويكتبون بالإنچليزية والفرنسية والإسپانية وغيرها، وفي جملتهم أعلام مرموقون. هل نُخرج نتاجهم الثقافي من إطار الثقافة العربية لأنه مكتوب بغير لغتها؟

ـ و**رابعها** يكمن في أنه إذا كان في وسعنا أن نحسب العروبة رابطة مستقلة عن الرابطة الإسلامية، لأنها دون الثانية عدداً وحجماً ولأنها تجمع فيها بين المسلم والمسيحي، فهل في وسعنا ـ خارج هذا الحسبان الديني ـ أن نفكَّ الصلة بين الثقافة العربية والثقافة الإسلامية مع ما بينهما من تلازم وتماهٍ يمتنع فصمه؟ فكيف، إذن، تُرَدُّ هوية العربي إلى ثقافة كان للإسلام فيها الأثر العظيم؟ وإذا كان ذلك يجوز عند عربيٍ مسلم، فهل يسهل الاعتراف به عند عربي مسيحي أو عند مسلم غير عربي؟

لا نريد بهذه الأسئلة والملاحظات والاستدراكات أن نُسقط القول بأن اللغة والثقافة مما تتأسس به هوية العربي، وإنما نريد بها مساءلة هذه الفرضية مجدداً وعدم استبداهِ ما لدينا من إجابات، حتى ندرك إشكالات المسألة جيداً ونطور قدرتنا على تذليل وجوه الصعوبة وتبديد وجوه الالتباس فيها فيأتي الجواب عن السؤال واعياً نفسه، قادراً عن الدفاع عن نفسه.

٣ ـ هل العرب عرب بكيانهم الجغرافي ـ السياسي الذي يعيشون فيه؟ أي هل تتحدد عروبتهم بموطنهم الجغرافي والسياسي؟ نقول مثلاً إن الفرنسيين هم من يعيشون في فرنسا ويحملون جنسيتها أو من يعيشون خارجها ويحملون تلك

الجنسية. فهل يجوز تعريف العرب، على النحو نفسه، بأنهم من يعيشون في الوطن العربي ويحملون جنسية بلدٍ من بلاده أو يعيشون خارجه حاملين جنسيةً عربية؟ سنجد من يعترض بالقول إن في جملة من يعيشون في الوطن العربي ويحملون جنسيةً من جنسيات دوله مجموعات سكانية غير عربية أو لا تعتبر نفسها عربية. فكيف نأخذ بالمعيار الجغرافي ـ السياسي والحالة هذه؟ نردّ قائلين: إن عشرات الملايين من الناس ممن تعتبرهم الولايات المتحدة أو فرنسا مواطنين أمريكيين أو فرنسيين، أو يعتبرون هم أنفسهُمُ أَنْفُسَهُم مواطنين أمريكيين أو فرنسيين ما وُلِدوا لآباء وأمهات من أصول أمريكية وفرنسية، إنما هم من أصولٍ قومية وثقافية ودينية مختلفة: أفارقة وآسيون وأمريكيون لاتين، صينيون وهنود وعرب ومكسيكيون وأوربيون شرقيون، مسلمون وأرثوذكس، وبوذيون وهندوس ووثنيون. . . إلخ. لكن أحداً منهم لا يفرِّط في صفته كأمريكي وفرنسي. فلماذا يحلُّ لزيد ما لا يحل لعمرو؟

هنا بيت القصيد في المسألة. هناك: في فرنسا والولايات المتحدة ونظيراتهما من الدول الحديثة البيئة الجغرافية ـ السياسية (= الكيانية) المناسبة لِحَلِّ مسألة الهوية والانتماء والولاء، وهي الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة التي تُنتج معناها القومي من مضمونها السياسي، فيكون المنتمون إليها وإلى الأمة جميعُ مواطنيها المتساوين أمامها بصرف النظر عن أصولهم وأعراقهم ودياناتهم وثقافاتهم ولغاتهم. الهوية ـ هنا ـ **سياسية** في المقام الأول قبل أن تكون ثقافية. وقد تصبح ثقافية مع المزيد من الاندماج والانصهار. وإذن: هل أقمنا في بلادنا العربية الدولة القومية الحديثة، أو حتى الدول الوطنية (الديمقراطية) الحديثة التي تقدّم جواباً سياسياً ديمقراطياً عن مسألة الاندماج الاجتماعي والوطني والقومي، وتستولد استيلاداً مفهوماً عصرياً للأمة والهوية والقومية؟ ذلك هو سؤال الأسئلة والتحدي المصيري الأعظم.

رابعاً: نحو إعادة بناء مفهوم الهوية

كنا نبهنا إلى أن إعادة التفكير في مسألة الهوية بنَفَسٍ تجديدي ليست تستقيم بهذا المعنى، أي ليست تكتسب جِدَّتها أو تجديديَّتها، إلا إذا هي أفضت إلى **إعادة بناء مفهوم الهويّة** في وعينا القومي. وقد حاولنا ذلك من طريق زحزحة المفهوم التقليدي للهوية، القائم على نظرة جوهرانية وميتافيزيقية ولاتاريخية، والاستعاضة عنه بمفهوم جدلي ينظر إلى الهوية في تاريخيتها وفي

تراكمية عناصرها وأبعادها. وقد تبدَّت لنا الهوية، من هذا المنظار، أبعد من أن تكون مجرد ثوابت في الشخصية لا تتبدّل، وأقرب ما تكون إلى ذلك التركيب الجدلي بين موروث الشخصية المنحدر من أزمنة الماضي وبين مكتسباتها الجديدة المتولدة من التطور المستمر وأحكامه وما يقع في جملته من حقائق التراكم والاغتناء. على أنه إذا كانت الهوية، بهذا المعنى، أشبه ما تكون بالنهر الكبير الذي تصبُّ فيه روافد التاريخ والثقافة والاجتماع والاحتكاك والتواصل بين الأمم والحضارات، فإن التفكير فيها في سياق مواردها الثقافية واللغوية والتاريخية ليس يكفي لإعادة بناء مفهومها، بل لا بدّ من بناء معناها السياسي، على نحو ما قادنا التحليل إليه، أي بوصفها **علاقة سياسية** وليس مجرّد موروث حضاري وثقافي. والعلاقة هذه ليست تتحقق على الوجه الأمثل ـ ولن تتحقق قطعاً على هذا الوجه ـ إلا في إطار مشروع سياسي وكياني حديث (وحداثي) هو الدولة الوطنية (والقومية) الحديثة: دولة المواطنة والحقّ والقانون؛ التي تُلغي فيها علاقةُ المواطنة مفاعيلَ الانتماءات الثقافية القبلية (= العرقية والدينية) وتُنتج نسيجاً كيانياً وقومياً جديداً أعلى من الحدود التي تسمها الثقافة وأحكامها أو تقررها مواريث الماضي والتاريخ على ما فيها من جوامع ومشتركاتٍ وعناصر توحيد. هنا فقط يكتسب الولاء معنى مختلفاً: من الولاء لفكرةٍ ماهويةٍ تتجسد في ماضٍ ثقافي وحضاري وتاريخي إلى الولاء لدولةٍ تجسّد روح المجتمع والأمة إن استعرنا مفاهيم هيغل، أي ـ أيضاً ـ هنا يحصل الانتقال من مفهوم الأمة ـ مع ما يكتنفه من التباسات ـ إلى مفهوم الدولة القومية.

لقد كانت نقطة ضعف الفكر القومي العربي منذ ميلاده قبل قريبٍ من قرن، وما زالت حتى اليوم، هي **تضخُّم خطابه حول الأمة والعجز الفادح في ذلك الخطاب في مسألة الدولة** القومية. اعتنى طويلاً بالتفكير في معنى الأمة وبناء مفهومها، وأنصرف إلى البحث في الموارد المختلفة (اللغوية والثقافية والدينية والتاريخية. . .) التي صنعتها، لكنه قلما فكَّر في معنى الدولة القومية وفي مضمونها السياسي والاجتماعي! وهكذا جرى استدماج إشكالية الهوية في نطاق أنثروبو ـ ثقافي اهتم بالتاريخ والمواريث الاجتماعية والثقافية، ليجري معه ـ بالتوازي ـ تجاهل أبعادها السياسية المعاصرة والعصرية التي فيها ـ بل التي هي ـ الأسُّ الأساس في مسألة الهوية.

وماذا بعد؟: قد يقول البعض ممن قد يأخذه الظن بمطالعتنا النقدية لمفهوم الهوية العربية في الخطاب القومي إلى الاعتقاد بأن مطاف تلك المطالعة

الأخير هو نفيُ تلك الهوية أو التشكيك فيها. نجيب: ما أردنا بهذه المطالعة النقدية نقضاً لفكرة الهوية، بل **مساءلة** للحدود المعرفية والسياسية التي يمكن أن تأخذنا إليها، معطوفةً على محاولة لإعادة بناء الفكرة على مقتضى المصلحة والعصر والفاعلية والنجاعة مما لا يستوعبه المفهوم التقليدي للهوية. لكن الأهم من ذلك كله في ما رمناه من ذلك الحديث النقدي في موضوعة الهوية هو التنبيه إلى **أمريْن** مترابطين: **أولهما** إعادة فحص مفهومنا للهوية في مختبر السياسية والمصلحة بعيداً عن دهاليز الانثروپولوجيا الثقافية في أفق إعادة صوغه من جديد بالتناسب مع معايير التعيين الحديثة. **وثانيهما** التشديد على أن أمَّ المسائل في المشروع القومي العربي ـ وهي مسألة الوحدة العربية وبناء الدولة القومية الحديثة ـ ينبغي أن يُعاد النظر في مسلماتها التقليدية الموروثة، وأول هذه المسلمات علاقة الوحدة بالهوية. إننا نناضل من أجل هذه الوحدة العربية ليس لأن هويتنا عربية ولأن اللغة والثقافة والتاريخ تجمعنا، وإنما لأن المصلحة الحاضرة وتحديات المصير المستقبلية تفرض علينا خيار الوحدة. بعبارة أخرى: على الفكر القومي العربي أن يقطع ـ منذ الآن ـ مع عقيدةٍ ايديولوجية تقليدية تقول إن حاجتنا إلى الوحدة العربية مستمدةٌ من كوننا عرباً تجمعنا إلى بعضنا هويةٌ واحدةٌ صنعها التاريخ وصنعتها جوامع اللغة والثقافة والحضارة والدين. . . ، أي أن يقطع مع عقيدةٍ تؤسس فكرة الوحدة على فرضية الهوية، وأن نستعيض عنها بعقيدةٍ فكرية جديدة مقتضاها أن حاجتنا إلى الوحدة العربية ليست مستمدة من هويتنا، أي من أننا عربٌ لنا تاريخٌ وجوامعٌ ومُتَّحَدٌ ثقافي ولغوي، ولا من كوننا أمةً وحَّدها الإسلام وجزَّأتها الغزوات الأجنبية، وإنما هي **حاجةٌ مستمدة من ضغوط الحاضر وتحديات المستقبل والمصير**. نحن لا نريد الوحدة العربية الكيانية لأن «وحدة» الثقافة واللسان تفرض ذلك، **بل لأن مصيرنا ووجودنا يفرض ذلك**. قليلٌ من الماضي، كثيرٌ من الحاضر والمستقبل يعيد تأسيس الفكرة القومية في وعينا. . . ومنها فكرة الهوية.

❋ ❋ ❋

سيكون علينا في الفصليْن القادميْن أن نفصّل في تناول المسألتين المثارتين هنا: الهوية والوحدة، من منظور نقدي يحاول أن يراجع بعض المسلمات، ويعيد فحص بعض المفاهيم الأساس في الخطاب القومي العربي.

الفصل السادس

في مفهوم العروبـــة

أولاً: في ماهية العروبة

١ ـ ليس من البداهات معنى العروبة وإنْ خُيِّلَ إلى كثيرين أنه كذلك. إنّ مفهومها، شأن المفاهيم كافة، مفهومٌ **إشكاليّ**؛ وهذه لا تُسْتَبْدَه وإنْ خَالَ مُسْتَعْمِلُها أن دلالاتها في الذهن واضحةٌ بحيث لا سبيل إلى الشك فيها.يكفي أن كلَّ واحدٍ منّا يَحْمل معنىً في ذهنه لهذا المفهوم، وسواه من المفاهيم، ويقيم عليه ـ وبِهِ ـ تمثُّلاته للموضوع الذي يفكّر فيه بواسطته. إذِ التنوُّع هذا ممّا يقوم به دليلٌ على أن المفاهيم ليست بديهية في الوعي كما قد يظَنُّ ولسنا نَحْمِلُ إزاءَها المعاني ذاتِها وإلاّ ما اختلفنا في الرأي حولها.

بين أن نعتبر العروبة «ماهيةً» للعرب فَنَشْتَقُّ معناها ايتيمولوجيّاً من لفظة «عرب» وبين أن نحسَبَها رابطةً تتجاوز نطاقاً هذه الجماعة التي نطلق عليها العرب، فارقٌ في الدلالة وفي ما ينجم منها من نتائج. يدخل في التعريف الأوّل عناصرُ ومحدِّداتٍ مختلفةٌ عمّا يدخل في تعريفها الثاني. يضيق نطاقُ المحدِّدات أكثر حين يكون الهدفُ بناءَ التطابق والتماهي بين العروبة والعرب، لكنه يتّسَع حين يفيض معنى العروبة عن حدود الجماعة العربية. وُجِدَ التعريفان معاً في الماضي وتَقَابَلا، وهُمَا يتكرران اليوم بالصُّور نفسِها تقريباً.

حين تُدْرَك العروبة بوصفها ماهيةً خاصة بالعرب، أي بالجماعة المنتسلة من أصول مشتركة، تصبح **رابطةً دموية** وعلاقةَ نَسَبٍ فحسب. العروبةُ هنا **صفةٌ**

زائدة عن العرب؛ الأصْلُ هُمْ، أمّا هي فتعيينٌ خارجيّ لا يقوم من وجودهم مقام العامل المحدِّد (Le Déterminant)، ولا يُغيّر من كونهم عرباً إنْ أسقطنا عنهم صفةَ العروبة، لأنها ليست من الخواصّ التي بها يكون التكوين ويحصُل الوجود. وإلى ذلك، فإنّ مماهاةَ العروبة مع روابط الدّم والنَّسب ينتهي بها إلى الصيرورة **علاقةً وهمية** ما دام النَّسب ـ على قول ابن خلدون ـ وهميّاً ووظيفتُه رمزية، وإن كانت ذا أثرٍ ماديّ: تحقيق النّعرة التي بها تكُون العصبية.

أسوأ ما يكون عليه معنى العروبة أن يتأسَّس على مقتضى افتراض هذا التماهي بينها والجماعة العربية، لأنها حينها ستنطوي على معنًى عرقيّ ممجوج. وكل ماهيةٍ جماعية تقوم على هذا المفهوم عنصريةٌ حكماً ولا تقود الجماعةَ الاجتماعية القائمة روابطها على العرق والنّسب الدمويّ إلاّ إلى النزعة القومية الضيّقة (=الشوفينية) المأخوذة بالنرجسية ومشاعر التفوُّق واستصغار الآخر. ومن النافل القول إن مفهوماً للعروبة يتأسس على فكرة رابطة العِرق والدّم لن يكون من شأنه سوى تأسيس الفكرة العربية على مضمون سياسيّ مغْلَق وفقير إلى أيّ معنًى إنسانيّ، بل هو قد يأخذها إلى خيارات سياسية مستحيلة حتى لا نقول انتحارية.

عرفتِ البشرية المعاصرة هذا النوع من الماهيات الجماعية المغلقة القائمة على النزعة الشوفينية العنصرية، ودفعت من أمنها واستقرارها أكلافه الفادحة. وتلك ـ مثلاً ـ حال النازية المحمولة على فكرة «النقاء العرقي» و«التفوق العرقي» على «الأعراق» كافة وما رتَّبَتْهُ مغامراتُها العسكرية على البشرية والشعب الألماني من أثمان باهظة دُفِعَت من أرواح ملايين الناس وأبدان وأنفُس مئات الملايين، ومن الأمن والاستقرار والاقتصاد والتوازن في العالم. ولقد كانت سياسات «التطهير العرقي» الصربية في يوغوسلافيا (=سابقاً) صورة معاصرة مصغَّرة للنزعة الشوفينية النازية، ونتائجُها ما اختلفت إلاّ في الكمّ عن نتائج الأولى.

على أن مثل هذه الماهيات الجماعية المغلقة والشوفينية العنصرية يمكن أن يقوم أيضاً ـ وقد قام فعلاً ـ على مزيجٍ من أزعومةِ الأصل الدمويّ الواحد وأزعومة الاصطفاء الإلهي لشعبٍ صار من دون شعوب الأرض جميعاً «شعب الله». وهو عين ما تتأسَّس عليه الايديولوجيا الصهيونية

ويطبعها بعنصرية مقيتة تجاه «الغوييم» (=الغير، أي من ليس يهوديّاً).وغنيّ عن البيان أن نظرتها هذه تنهل مواردها وموادها من فكرة دينية قائمة على «تفوُّقٍ عرقي» يهوديّ على البشرية كافة على خَلْفية النظرة إلى اليهود بما هُمْ «شعب الله المختار». ونحن نعرف جيّداً ما الذي قادت إليه هذه النظرة الاستعلائية العنصرية للحركة الصهيونية من إرهاب وجرائم واستباحة وجود شعب آخر. ولم يكن التعريف الدولي (=السابق بكل أسف) للصهيونية بوصفها شكلاً من أشكال العنصرية انحيازاً للعرب على نحو ما تدعيه «إسرائيل» وحلفاؤها، وإنما أتى توصيفاً دقيقاً الْتَقَط البيِّنات التفصيلية الناطقة بالجوهر العنصري لهذه الفكرة: في تعبيره الايديولوجي عن نفسه كما في ترجمته المادية السياسية (=إبادة الآخر).

ربما كان في حساب مصلحة خصوم العرب وأعدائهم أن يروّجوا لهذا المعنى العرقيّ للعروبة، لأن في ذلك ما يفيدهم في التحريض ضدّ العرب والإساءة إلى صورتهم وتبرير عنصرية الكيان الصهيوني وتسويغ التدخل الأجنبي في بلادهم باسم حماية الجماعات الإثنية غير العربية من «بطش» الأكثرية العربية. . . إلخ. غير أن الاندفاع إلى الردّ على مثل هذه الحمْلات ينبغي أن يتحرَّى الخيارات الأصوب فلا ينساق إلى سلوكٍ ايديولوجي يقيم الحجَّةَ على النفس على نحو ما يبتغي مهندسو الحمْلات تلك إيقاعَ العرب فيه. وعلينا، بعد هذا كلِّه، أن نعترف أن كثيراً منّا يتبرَّعون لهؤلاء ـ بكل أسف ـ بما يوفّر لهم ذرائع الإساءة والتحريض. فكم من صاحب «رأي» قدَّم هذا المعنى العرقي للعروبة وهو يتحدث عنها كتابةً أو شفاهةً. ومع تسليمنا بأن الانفعال قد يأخذ الناس إلى أفكار ليس مفكَّراً فيها ولا محسوباً لتبعاتها، إلاّ أن الردَّ عليها باسم العروبة واجب من أجل إنقاذ معنى العروبة.

٢ ـ من المؤكد أنّ فرضية الأعراق والأصول الدموية المشتركة، وتقسيم الناس على حدودها المتمايزة، ثم إقامة الكيانيات السياسية على مقتضاها، كان ممّا وضعتْه السياسات الكولونيالية ـ منذ القرن التاسع عشر ـ على جدول أعمالها، بل وكأساسٍ من أساساتها يزوّدها بمشروعية التقسيم الكولونيالي للبلاد المَغْزُوَّة. غير أن تجارب التحرّر الوطني والاستقلال في مجتمعات الجنوب سدّدت ضربةً حادة لهذه الفرضية والسياسات التقسيمية التي قامت عليها. وأتى نجاح تجربة الدول متعددة القوميات ـ كما في الاتحاد السوفييتي ويوغوسلافيا

وتشيكوسلوفاكيا. . . ـ يستكمل عملية تسفيه تلك المقولة وبيان تهافتها التاريخي ومضمونها العنصري.

يتجدد اليوم العمل بهذه الفرضية البغيضة في مناخ العودة الحثيثة للثقافة الكولونيالية إلى مسرح السياسة الدولية وعودة أحلام التقسيم الاستعماري في ركابها. تُطِلّ الفرضيةُ، أحياناً، باسم «العلم» والتحليل الاجتماعي للمجتمعات. لكنها تُطِلّ، في أخرى، من خلال مشاريع سياسية مسلَّحة بالقوة العسكرية والغزو وصريحة في التعبير عن بُغْيتها: إعادة رسم خريطة العالم من طريق إعادة تقسيم كياناته. لم يكن غريباً، إذن، أن تزدهر الأنثروبولوجيا الثقافية في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي الشديدة الاهتمام بمسألة الأعراق والجماعات الاجتماعية الصغرى وخصائصها، وأن توفّر معطياتُها «العلمية» المادةَ الضرورية لسياسات تتبدَّى للقارئ فيها وكأنها سياسات تطبيقية لما تقرّرُه نتائج الدراسات الأنثروبو ـ ثقافية! وتلك صورة من صور التماهي المستمر بين المعرفة والمؤسَّسة (= السلطة) على نحو ما حلّلها إدوارد سعيد في **الاستشراق** وفي **الثقافة والامبريالية**.

وليس من شك في أن عودة عقيدة التقسيم إلى السياسات الامبريالية العالمية، والأمريكية خاصة، وتجديد الطلب على فرضيات العِرق والدَّم والتمايُز الديني والمذهبي، إنما شهدت عنفوانها المحموم في نهاية القرن العشرين الماضي بعد أن تحرَّرت الامبريالية من الرادع الشيوعي وخاتَلتها الأحلام الامبراطورية من جديد. لكن الذروةَ في ذلك العنفوان إنما كانت في لحظة جنون القوة في مطلع القرن الحالي مع صعود المحافظين الجدد إلى سدّة السلطة في أمريكا وانفلات سياسات الغطرسة من كل عِقَال. ولقد أطلَّت سياسات تقسيم العالم في امتداد هذه الردّة الرجعية الحادة في النظام السياسي الغربي والأمريكي على نحوٍ خاص، فكان مسرحها مناطق عدة من العالم. ولم تكن حروب أمريكا في يوغوسلافيا والعراق إلاّ وجهاً من وجوه السَّعي في هذا التقسيم الذي نجحت فيه في البلقان وأحبطتِ المقاومة العراقية سعيها فيه في بلاد الرافدين. أما بصمات سياساتها التقسيمية في اليمن وبين الضفة والقطاع، فلا يحتاج تبيُّنُها إلى خبرةٍ استثنائية.

في كل تاريخ الامبراطوريات، وفي تاريخ الامبراطوريات الاستعمارية خاصة، كان التقسيم من مقتضيات السيطرة. وكان ينبغي له ـ كي يكون ـ أن

يقوم على مبدإٍ يُسَوِّغُه. ولقد تعددتِ المبادئ التي بُنِيَ عليها، وتنوعت تبعاً للحالات المراد تطبيقُ التقسيم عليها، ونوع المواد والموارد التي يوفّرها التكوين الاجتماعي للاستذراع بها. في مرحلةٍ من تاريخنا الحديث، هي مرحلة الضغط الأجنبي ثم الغزو الكولونيالي، اصطنع الاستعمار ذريعة التمايز والتعدّد في الانتماء الديني و«خوف» القلّة من الكثرة، وأقيم على الذريعة معمارٌ من المفاهيم والسياسات تبدأ بـ «حقوق القلاّت» ولا تنتهي بتقسيم الكيانات على حدود الفصل بين الجماعات. أمّا اليوم، فيُعَاد تسليط الضوء على «التمايز في العرق والأصل» تِعِلَّةً جديدة لإعادة رسم خرائط المنطقة العربية وكياناتها. وإذا كان ما يجري في العراق من إنضاج طويلِ الأمد لفصل إقليم كردستان عنه، وما يجري في السودان من تَهْيئةٍ لفصل الجنوب، مثالاً لتلك السياسة الكولونيالية المتوسِّلة بالقوة المسلحة (= العراق) وبالابتزاز السياسي (لنظام متخلّف في السودان) بتحقيق أهدافها التقسيمية، فإن وجهاً آخر منها يُطل علَينا في أمكنة أخرى من البلاد العربية، مثل منطقة القبايل في الجزائر وجنوب موريتانيا، وإنْ توسَّل بالسياسة والتحريك الإعلاميّ.

وليس مقصِدنا القول إنه لا توجد مسألةٌ إثنية في العراق والسودان والمغرب العربي، وإنما نبغي التنبيه إلى أن الفشل الداخليّ في الجواب عن إعضالها جواباً اجتماعيّاً وسياسيّاً ديمقراطيّاً يفتح أوسع الأبواب أمام استثمارها سياسيّاً من قِبَل القوى الأجنبية ضد كياناتنا ومجتمعاتنا. وليس من شك في أن مثل هذا الاستثمار لا يتغذى فحسب من مطالب الجماعات الإثنية، التي تنتمي تاريخيّاً إلى البلاد العربية، وتشكل جزءاً عضوياً من نسيج وطنياتها، وإنما يجد ذريعته أيضاً ـ وأساساً ـ في أيّ خطاب عرقيّ تفوح منه رائحة عنصرية. ونقول، بكل أسف، إن أشكالاً من هذا الخطاب تتردّد في بعض الكلام على العروبة فَتُغَرِّمُ العروبةَ وصورتَها!

لابدّ، إذن، من نبذ أيّ معنًى عرقيٍّ للعروبة ومحاصرةِ صُوَر الإفصاح عنه في الخطاب السياسي «والأكاديمي» من أجل تنظيف معنى العروبة «الأصيل» ممّا عَلِقَ به من أدرانٍ نجمَت من الإصغاء لعنصرياتٍ عدَّةٍ معاصرة وحسبانها خطابات قومية! على أنه لا يكفي أن يكون النَّبْذُ نظريّاً أو فكريّاً يقوم به المثقفون، وإنما ينبغي أن يستتبع ذلك **ترجمة سياسية** ذاتُ أثر تُطَابق معنى العروبة الحضاري. وليس يكون ذلك إلاّ **متى استوعبَتِ العروبة جميع مَن**

هُم في دائرتها الثقافية والحضارية ووفّرت لهم فرص التعبير الحُرّ عن خصوصياتهم.

٣ ـ لا تكون العروبة عرقاً أو رابطةً دموية إلاَّ في وعي عنصريّ أو مسكونٍ بنزعة عنصرية: موعًى بها أو غيرَ موعًى بها. والنزعة هذه إنما مَأْتاها من عصبيةٍ قبليَّة متجدّدة في وعي جمهور المشدودين إلى روابطها ومنظومة قِيَمها وولاءاتها، أو من تأثُّرِ بعض النخب العربية بالايديولوجيات الشوفينية الحديثة والمعاصرة. ولقد يكون من حسن الحظ أن الفكر القوميّ العربي، في نصوصه النظرية الكبرى، مَجَّ هذه النزعة ولم يُقِمْ على فرضياتها رؤيتَه للعروبة. ولكن من سوء الحظ أن المصابين بها من أنصاف المثقفين ومن جمهور القوميين الحركيين كُثْرٌ وأعلى صوتاً من أصوات أهل الرأي. والأنكى أن أفكارهم وأقوالهم تُحْسَب على العروبة وتُؤْخَذُ هذه بجريرة تلك!

العروبة في معناها الحضاريّ غيرُ هذه العروبة التي يقيمونها على روابط الدّم والعرق. إنها العروبة التي نشأت من امتزاج الأعراق واختلاط الدماء في كنفِ حضارةٍ شارك أبناؤها جميعاً ـ من الروافد الإنسانية كافة ـ في بنائها. إنها، في المقام الأوّل والمطاف الأخير، **رابطة ثقافية ـ لغوية ـ اجتماعية** صهرتِ العربَ وغيرَ العرب في شخصية حضارية جديدة. لنترك التاريخ جانباً، ولنتحدث في المفهوم:

ليس العربيُّ مَن تجري في عروقه «دماء عربية». **العربيُّ من يختارُ العروبةَ ماهيةً له.** وهو لا يختارُها لأنه منحدر من «أصول عربية»، إذِ الأنساب تَسْقُط بالاختلاط على قول ابن خلدون، وقد يختارها وهو يعلم أنه من «أصول غير عربية». وهي إنما يكون اختيارُها محصّلةَ وعي بأنها الماهية التي تمنح وجودَهُ الاجتماعيّ معنًى وتُشْبع فيه الشعور بالانتماء إلى أمَّة. وكم ممَّن يعرّفون أنفسهم بأنهم عرب فقط لأن **ثقافتهم** عربية، ولأن روابط هذه الثقافة ـ بالمعنى الأنثروبولوجي الواسع ـ ولَّدت في نفوسهم شعوراً بالانتماء الجماعي إلى أمَّة تاريخية لا تَرْتَدُّ إلى عرقٍ أو أصل.

٤ ـ سيكون هذا التعيين للعروبة ناقصاً إن لم نُضِف إلى الحاملِ الثقافي حاملاً آخر هو **اللغة العربية**. لقد أسهب الفكر القوميّ العربيّ في الحديث عن العامل اللغوي ودوره الحاسم في تكوين الأمة. ويكفي المرء أن يعود إلى

مئات الصفحات التي كتبها مفكّر مؤسِّس، مثل ساطع الحصري، في هذا المعنى. غير أن اللغة العربية، وهي الحامل الرئيس للثقافة العربية والأداة الأفعل للتواصل والاندماج الاجتماعي، ليست تكفي لتأسيس كيان العروبة، عِلْماً بأن مَن فقدوها من أجيال المهاجرين العرب في قارات العالم الخمس ـ وهم بالملايين ـ لم يفقدوا معها شعورهم بالانتماء إلى العروبة، على الأقل لدى قسم كبير منهم. ثم إن كثيراً ممن يتحدثون العربية لا يحسبون أنفسهم عرباً وإن كانوا من «أصول عربية». هكذا نصطدم مرةً أخرى بعامل **الإرادة** ومركزيته في تحديد معنى العروبة من دون أن نُسْقط من الحسبان عوامل الثقافة واللسان والتاريخ. إنك لا تملك أن تُجْبر أحداً على تعريف نفسه بأنه عربي أو ينتمي إلى العروبة ضدّ مشيئته إلاّ أن تكون أردْتَ بالعروبة هذا المعنى الذي تكون فيه ماهيةً ميتافيزيقية أو انتماءً قسْريّاً. وحين يرفض أحدهم أن يعرّف نفسَه بالعربيّ أو يعترف برابطة العروبة موثِراً الرابطة الدينية أو الوطنية فيجيبك ـ مثلاً ـ بأنه مصري أو تونسي أو يمني أو مسلم، فإنه لا يكفيك أن ترُدّ عليه بالقول إن تعريفه ناقص أو غير دقيق، أو تعتقد في قرارة نفسك أن وعيه مغلوط ومُضَلَّل. وحتى على فرض ذلك، فإن إقناعه بالعروبة لن يكون بالمناظرة النظرية، بل على العروبة نفسها أن تقنعه بذلك من طريق ما تقدّمُهُ له طمأنةً وإشباعاً. والعروبة هنا هي **النظام السياسي والاجتماعي والثقافي الذي على أبنائها أن يشيّدوه على الأسس الحضارية** كي يمنح العروبة سلطانها في النفوس.

٥ ـ قد يصطدم هذا المعنى الحضاري، الثقافيّ ـ الاختياريّ، للعروبة بملاحظةٍ استدراكية من **وجهين**: تقول ـ في وجهها **الأوّل** ـ إن التمييز بين العروبة والإسلام أمْرٌ عسير بل مصطنع، لأن الثقافة العربية (رابطة العروبة) نشأت وتطورت في حِضن الإسلام وتشبّعتْ بقيمه، والحضارة التي نشأت فيها هي حضارة المسلمين كافة لا العرب فحسب. وتقول ـ في وجهها **الثاني** ـ إن التلازم التاريخي بين العروبة والإسلام يرتفع معه القول إنّ الانتماء إرادةٌ واختيار. والحقّ أن الملاحظة مشروعة من حيث المبدإ. لكنها ملاحظة **انتقائية** تلتقط ظواهر وتُعْرِض عن أخرى. وفي جملة ما تتجاهله **حقيقتان**:

أولاهما أن هذا التلازم إن كان قد حصل في حقبة ماضية ـ وهو فعلاً حصل على امتداد تاريخ الإسلام حتى القرن ١٩ ـ فقد شهدنا، منذ قرنٍ ويزيد،

بعضاً من أشكال **التمايز** بين الرابطتين تبلورت في سياقه العروبة كفكرة مستقلة (وليست منفصلة). وهو استقلال أنتجته ظروف ميلاد الأمم الحديثة ومنها الأمم الإسلامية (التركية، والإيرانية، والإندونيسية. . . إلخ)، الأمر الذي باتت معه الرابطة القومية **رابطة اجتماعية ــ مدنية وليست روحية.**

و**ثانيهما** أن التعريف الحصْريّ للعروبة بأنها الإسلام يشبه في مجافاته للأمر الواقع التعريف الحصْريّ للإسلام بأنه العروبة، ناهيك بأنه يُخْرِجُ من دائرة العروبة المسيحيين العرب: وهو ما ليس يجوز، أو هو قد يدفع ببعضهم إلى مناهضة العروبة بحسبانها وجها آخر للإسلام الذي لا يدينون به.

من الواضح، إذن، أن مسألة الإرادة والاختيار قائمة. إذا لم يكن يَسَعُ المرء المسلم أن يختار دينه ـ ضمن نطاق التأويل الديني الرسميّ للنصوص والتاريخ ـ ففي وسع المرء أن يختار الانتماء إلى العروبة بمحض إرادته أو العكس. ولقد اختارها كثيرٌ ممن ليسوا عرباً «أصولاً».

ثانياً: صناعة التجربة الحضارية وتعريب الأمم

١ ـ يقوم من وقائع التاريخ العربي الإسلامي دليلٌ على أن معنًى حضارياً للعروبة نشأ وتطوَّر ورسخ في لحظة التألّق الكبرى التي شهدها اجتماعُه الإنساني. وأخصُّ تلك المعاني وضوحاً واستتباباً ما تَعَلَّقَ برفضِ حمْلِ معنى العروبة على العِرق والدّم. وإذا كان بعضُ الإمعان في تظهير الماهيات العصبوية والتفاخر بالأنساب وإعلاء الأنا الإثنية حصل في لحْظاتٍ من التاريخ معلومة وأدخل معنى الانتماء العربي إلى نفق التعيين العرقي، فلم يكن ذلك من العرب غيرَ ردّ فعلٍ على ما أصابهم من قدْحِ جماعات قومية أخرى سرعان ما انتهى مفعوله بانتهاء الأسباب الحاملة عليه.

لسْنَا نشُكّ في أن لهذا الانصراف عن التمسك بالرابطة العرقية عوامل دينية تأسيسية. فلقد تشبّع العرب بتعليم قرآني يمجّ روابط الدّم ويَحُضّ على الارتفاع عنها إلى معنًى جديد للجماعة. كما أنهم تشبَّعوا بشعور الإشباع الذاتي حين حملوا الرسالة إلى العالم وفتحوا آفاقه أمامها فباتت جماعتُهم أكثرَ عدداً وأوسعَ نطاقاً من الجماعة الإثنية الأصل. ولقد مرَّ على أبناء تلك العهود حينٌ طويل من الدَّهر كان فيه المسلمون كافة عرباً بالثقافة والحضارة، ما شعُر فيه المستعرب

بغربةٍ في مجتمع نبيُّه عربيّ وقرآنُه عربيّ ولسانُه كذلك. وما كان الصّدام بين الجماعات المكوِّنة للاجتماع العربي الإسلامي يحصل على حدود الماهيات العرقية إلاّ حين ينصرف المتصارعون عن الدرس القرآني حول الجماعة والتوحيد فتأخذهم حبائل العبِّيَة إلى أقفاص الماهيات المغلقة.

وإذْ كان لتعاليم القرآن الكريم عظيمُ أَثَرٍ في حَمْل العرب على استبطان هذا المضمون المنفتح للجماعة والأمّة وفَيْضٍ نطاقه عن روابط الدّم والعِرْق، كان للتجربة الحضارية الكبرى ـ في رحاب الإسلام ـ سَهْمٌ كبيرُ الشأنِ في صناعة ذلك المضمون وترسيخه. فلقد شاهدَ العربُ غيرَ العرب يشاركونهم في الفتح فيأخذون رسالةَ الإسلام إلى الآفاق وينشرونها في الناس، ويشاركونهم الحديثَ باللسان والكتابةَ به والترجمةَ والنقلَ إليه. ثم شاهدَ العربُ غيرَ العرب يشاركونَهم تعريب الأمم والأمصار المفتوحة ومدافَعَةَ لسان العرب بحسبانه لسانَ القرآن والدين وإطلاقَ الأسماء العربية على الأبناء والأحفاد، بل والاحتفال بآداب العرب قبل الإسلام وعَدّها في جملة تراث الأمّة الذي يحْسُن بها أن تتفاخر به. وبالجملة، ما كان انتشارُ هذا المعنى المنفتح للعروبة وترسُّخه من ثمار جَهْدٍ قام به العرب حصراً، وإنما من آثار شعوب أخرى أسلمت وتعرَّبَتْ فارْتَضَتِ العروبةَ ماهيةً لها بشكلٍ حُرٍّ وطوعيٍّ لا إرغام فيه ولا إكراه.

ولقد يكون من الأسباب الحاملةِ غيرَ العرب على التمسُّك بالعروبةِ ثقافةً ولساناً وشعوراً عميقاً بالانتماء أنهم ما رأوا من العرب الفاتحين مَيْلاً إلى فرض اعتناق الإسلام على مَن يَدينون بغيره من العقائد، ولا مَيْلاً إلى فرض التعريب قسْريّاً على البلاد المفتوحة. والحق أن هذه الخصلة ظلت فضيلة في العرب والإسلام ومنحتهما قوةً أخلاقية (هي التي تفسّر لماذا انتشر الإسلام والعربية بذلك اليُسْر الذي به انْتَشَرَا في زمن قياسي). فأكثر مَن أسلموا كانوا من غير العرب، وأكثر مَن تعرّبوا، إنما أسلموا وتعرّبوا لدوافع ذاتية شتى: الإيمان، الرغبة في الاندماج، الطموح إلى دور. ولم يكن للدولة دور في هذه العملية، بل إن دور الهجْرات والاختلاط السكاني فيها كان أعظم.

وبمقدار ما كان التسامح من غير المسلمين وغيرِ العربِ فعلاً أسَّس لتلك العملية العميقة من التعريب واتساع نطاق المعتنقين لدعوة الإسلام، بمقدار ما أسَّس لعلاقة حضارية بين الجماعة الإسلامية الكبرى ـ في المجتمع

العربي ـ والجماعات الدينية المخالفة من جهة، ثم بين الجماعة العربية الكبرى ـ في المجتمع الإسلاميّ ـ والجماعات الإثنية الأخرى الشريكة في حضارة الإسلام من جهة ثانية. فلقد وفرَّ ذلك التسامح أسساً متينة لحفظ الذاتية الدينية والثقافية واللغوية للجماعات الأخرى غير الإسلامية (نصارى، يهود، مجوس، زرادوشت، وثنيين. . .) وغير العربية (فرس، ترك، هنود، أفغان، أوزبك، أذربين، زنوج، كرد، بربر. . .) داخل إطار الامبراطورية العربية الإسلامية.

٢ ـ العروبة هي **الثمرة الموضوعية لذلك الانصهار الثقافي والاجتماعي والديني** الذي حصل في إطار التجربة التاريخية للإسلام والذي لا يمكن ردُّهُ (= أي الانصهار) إلى فِعْل قوةٍ أو جماعةٍ واحدة من الجماعات المكوّنة للاجتماع العربي الإسلامي. إنها حصيلة شراكة حضارية بين جميع من أنتجوها من الجماعات ومنحوها هذا المعنى الحضاري المنفتح والمتحرّر من المفهوم العرقي. يكفي دليلاً على ذلك أن حقبة الفتوحات وما أعقبها من نشوء الدول الإمبراطورية الإسلامية ـ من الدولة الأموية إلى الدولة العثمانية ـ كشفت عن حقائق سكانية جديدة أهمّها أن العرب تحوّلوا، في نطاق دولة الإسلام، إلى قلّة عددية قياساً بغيرهم من الجماعات الإثنية الأخرى. على أن قلَّة عددهم لم تمنع ثقافتهم ولسانهم من أن يكونا ثقافةَ ولسان أغلب الجماعات الأخرى. ولم يكن ذلك بسبب قوتهم السياسية ـ فلقد فقدوا السلطة مبكّراً ـ وإنما لأن غيرهم ارتضى الثقافة واللسان ذيناك. ولقد كان لهذين معاً أثرٌ في إعادة صوغ معنى العروبة كرابطة غير دموية.

ثالثاً: معنى العروبة، حضاريّاً، اليوم

ماذا تعني العروبة اليوم؟ وبم تختلف عمَّا قد عَنَتْهُ أمس؟ عليَّ أن أقول، من أجل حمْل السؤال على وجْهٍ من الدقةِ أجْلى: **كيف يكون معنى العروبة، حضاريّاً، اليوم**؟ وكيف السبيلُ إليه؟

١ ـ من نافلة القول إن ثمة ما يبرّر في حاضرنا تجديد طرح هذا السؤال، وفي جملةِ ما يبرّرُهُ أن معنى العروبة بات اليوم في حالٍ من الالتباس يحتاج إلى تبديد. بل هي أضحت ـ ربما بسبب ذلك الالتباس ـ عرضة لتعريضٍ وهجوم في أشدّ الأحوال سوءاً وللإعراض عنها والتحلّل منها في «أقل» تلكَ الأحوالَ

سوءاً. وليس من سبيلٍ وجيه إلى القول إن العروبة ماهيةٌ مستقلة عمّن ينتمون إليها ويحملون صفتَها وأنها براءٌ من أفعالهم ولا ينبغي أَخْذُها بجريرتهم، ذلك أن «الماهيات» **لا وجود لها إلاّ في الفعل الإنساني**، والمحمول لا يمكن إلا بحامل.

يتأذى معنى العروبة اليوم من كلِّ ما يمكن أن يَرْمُزَ إليها ويدلُّ عليها: من مجتمعٍ مأزومٍ يستعيد عصبياته الأهليةَ التقليدية السابقة وجوداً لتكوين الأمَّة والجماعة الوطنية (القبيلة، والعشيرة، والعائلة، والطائفة، والمذهب. . .)، ومن نظامٍ سياسيّ كلاَّني يتحدث باسمها، وتُرسِّخُ سياساتُه في الأذهان والنفوس أن معنىً العروبة هو ما تقدمه سياساتُه، ومن نظامٍ اجتماعيٍّ ـ اقتصادي يعمّم الفقر والحرمان ويكرّس الفوارق الطبقية في المجتمع، ومن ثقافةٍ أخفقت في ترسيخ قيم الحرية والتسامح والانفتاح والحوار والنظرة العقلانية إلى الأشياء. ليستِ العروبة جوهراً مطلقاً فوق التاريخ، أو خارج التاريخ، لا يلحقها فساد ولا تدنّسها أفعالُ المؤمنين بها. إنها (هي) هُمْ: تكون بمقدار ما يكونون. وحين لا يقدّم عنها أبناؤها سوى الصورة التي صنعتها أفعالُهم وسياساتُهم وخياراتُهم في الحياة، حينما لا يكون في رصيد عملهم غير التعصّب، والحرب الأهلية، والاستبداد السياسي، والتخلف الاقتصادي، والحيف في توزيع الثروة، والتصحُّر العقلي. . . إلخ، فكيف يكون للعروبة معنى ورديّ في هذا القَفْر الموحِش، وكيف لها أن تحتفظ بجاذبيةٍ وإغراء يأخذان الناس إليها أفواجاً أو أرْسَالاَ؟!

في زمن التحرّر الوطني، كانتِ الفكرةُ العربية نقطةَ جذبٍ فكريّ وسياسيّ ووجدانيّ ليس للنخب الثقافية والسياسية فحسب، وإنما للقاعدة الشعبية الأوسع. كانت العروبة ترادف، حينذاك، المرجعيةَ الجامعة، والمشروعَ السياسيَّ، والمستقبلَ التحرّريَّ والوحدويّ. مَن كان يَعْزل نفسَهُ عن تيارها يَحْكُم على نفسه بالهامشية والاسترابة في الطويّة والولاء. ومن كان ينخرط في معركتها ضد الاحتلال والتجزئة والأحلاف يكتسب شرعيةً أوفر. اليوم، بل منذ عقود، اختلف الأمر كثيراً؛ أتى من ينافس الفكرةَ العربيةَ في مرجعيتها السياسية والوجدانية: الفكرة الوطنية (=القطرية) النهائية أو غير الانتقالية، الفكرة الإسلامية. وما كانت المنافسة فقط على السيادة الفكرية والايديولوجية، وإنما كانت منافسة على كسب تمثيل المجتمع والرأي العام أيضاً. . . وأساساً. وإذا

كان من المفترض نظريّاً أن لا تتعارض هذه الأفكار الثلاث بالضرورة، وأن يتجاور في وجدان المصريّ أو المغربي أو السوري الشعورُ المركّب بالانتماء الوطني والقومي والديني من دون صِدَام أو تمزُّق، فإن الواقع هو أن مثل هذا التجاور لم يقع دائماً، وأن التَّلاَغيَ بينها حصل في حالات كثيرة، بل في أكثر الحالات وغالباً على حساب الفكرة العربية.

٢ ـ من نافلة القول إن الذهاب بالوطنيات من حدود الحقيقة السياسية إلى حدود التبجيل الايديولوجي آذى فكرةَ العروبة؛ فهو بمقدار ما حوّل تلك الوطنيات إلى عصبيات مغلقة جديدة، بمقدار ما رأى في العروبة الخَصْمَ والعدوّ الذي يهدّد الكيانية الوطنية. والقولُ عينُه ينطبق على الفكرة الإسلامية التي أخذ الادّعاءُ حَمَلَتها السياسيين إلى تصويرها نقضاً للحدود وانقسامات الأمم وتفكيكاً لعصبية القوم وإعادة إحياءٍ لمشروع التوحيد. وإذا كان وجهُ المفارقة في هذه المسألة في أن هذا المشروع حَمَل على فكرة العروبة ولم يلحَظْ لها موقعاً سوى الانشقاق السياسي عن الإسلام، فإن أفجع ما في تلك المفارقة أن الادعاء الأممي أو فوق ـ العروبي لِحَمَلةِ المشروع السياسي الإسلامي يصطدم بإقامتهم هذا المشروع على حدود كيانات دون ـ قومية: على حدود العصبيات الوطنية! ولم تكن أخطاء الفكرة العربية في حق الفكرتين الوطنية والإسلامية أقل. فهي، في المعظم من لحْظات تاريخها المعاصر، مَجَّتْ الوطنيات وشنَّعت عليها باسم التجزئةِ، وحرضتْ ضدّ وجودها وشرعيتها الواقعية، فدفعت بالفكرة الوطنية إلى سلوك سبيل الدفاع عن نفسها من طريق الهجوم على العروبة. وهي اصطدمتْ بالفكرة الإسلامية ثقافيّاً وسياسياً، في الغالب من تاريخ الصلة بينهما، وبالغ بعض ألسنتها وأقلامها في تظهير الاختلاف بين العروبة والإسلام اختلافاً في الماهية لا في الرابطة، فكان ـ لذلك ـ أن ذهب دعاةُ الفكرة الإسلامية إلى إدانة العروبة والتشكيك في طويتها واتهامها بأنها فكرة مسيحية عربية سيقت لتفكيك رابطة الإسلام. وها هي العروبة، اليوم، تدخل في علاقة غير مستقرة بالفكرة الأقوامية المتنامية في البلاد العربية منذ حرَّك التدخل الأجنبي المسألة الكردية في العراق وأساءَتِ الجزائرُ التصرف مع الحَرَاك المطلبي في تيزي وزّو. وبعد تاريخ طويل من استيعاب العروبة لأقوامٍ عاشت في كنف كيانها السياسي والثقافي، ها نحن نوشك أن نعود بالأوضاعِ إلى الوراء.

ليستِ العروبة مسؤولة دائماً عمّا جرى، فقد تكون ـ وهي كذلك كانت ـ ضحيةً لِمَن ناصبوها العداء أو آذوها بسياساتهم: الاستعمار، الصهيونية، النظام السياسي العربي، القوى الانفصالية، التطرف القومي (العروبي).. إلخ. لكن مسؤولية العروبة، وقواها المتنورة، كبيرة اليوم في وضع حدٍّ لهذه الحال من التدهور في معناها وصورتها، وفي إعادة بنائها على خيارات حضارية عصرية.

رابعاً: تحديان، يواجهان العروبة

يواجهُ العروبةَ، اليوم وفي المستقبل، **تحدّيان** متفاوتان في درجة التأثير: أولهما **ثقافي** وثانيهما **سياسي**. ويرتبط مستقبلُ العروبة وصورتُها بمدى ما تستطيعُهُ جَبْهاً للتحدّيَّيْن وجواباً عنهما الجوابَ التاريخيَّ المناسب. ولعلَّهُ من النافل القول إن أيّاً من التحدِّيَيْن لا يهدّد العروبة بالزوال أو الانفراط، كرابطة أو كـ «ماهية» ثقافية ـ اجتماعية، لكنها ـ قطعاً ـ تتأذى من أيِّ فشلٍ في احتواء آثار ما يَعْرِض لها من تحدٍّ وتدفع ثمن ذلك من صورتها.

١ ـ للتحدي الثقافيّ **عنوانان** ليسا جديدَيْن تماماً، لأنهما ظلاّ يفرضان نفسيْهما على الفكرة العربية منذ زمن. لكن وجهاً من التطوّر في مضمونهما حصل في العقود الأخيرة نتيجة ما جرى من متغيرات في بيئة الثقافة وفي بيئة السياسة في العالم كلّه:

يتعلق العنوان الثقافي **الأوّل** بحاجة الوعي العربي إلى الحفاظ للعروبة على معناها الحضاري كرابطةٍ ثقافية ولغوية، بالمعنى العصريّ، لا كماهية عرقية أو رابطة دموية. كان للعرب، في هذا الشأن، خبرةٌ تاريخية من الماضي حين عَنَتِ العروبةُ هذا المعنى في لَحْظة مدٍّ حضاريٍّ من تاريخها. **وليس المطلوبُ من الوعي العربي اليوم «استعادةُ» ذلك المعنى من الماضي، وإنما استلهامُهُ من أجل إعادة بناء مفهوم حضاريٍّ عصريّ للعروبة من طريق الاستفادة من خبرة بناء الأمم وروابطها القَومية في العصر الحديث.** ويزيد من أهمية هذه الحاجة راهنيةً وصعوبةً في الآن عينِه أن معنى العروبة، منذ قرنٍ ونيّف، توزَّع بين تعريفِ فريقٍ فكريّ أَحْكَمَ وَثَاقَ الصِّلةِ بينها والإسلام، فكانت من الإسلام في مقام الفرع من الأصل، وتعريفٍ فكريٍّ لفريقٍ آخر شدَّد على فصل رابطتها عن رابطة الإسلام، فبدَتْ معه وكأنها لا تقوم إلاّ في مقابل الإسلام. إنّ مفهوماً حضاريّاً

عصريّاً للعروبة ينبغي أن **يُخْرِجَ العروبة من الاستقطاب الايديولوجيّ** بين إسلاميّيها وعلمانِيّيها، وأن يؤسِّسها على نحوٍ جامِعٍ خلاّق لا تفقد فيه أيّاً من أبنائها : من مسيحيّيها ومسلميها على نحو ما فقدتْ يهودها، قبل عقود، فنقلوا ولاءَهم إلى غيرها. وهذا هو التحدّي الكبير أمام العقل العربيّ والنخب الفكرية العربية.

ويتعلق العنوان الثقافي، في وجهٍ ثانٍ منه، بالحاجة إلى **تحرُّر فكرة العروبة**، والوعي الذي يحملها، **من كثير من اليقينيات** التي تسُدُّ عليها أبواب التقدُّم وسُبُلَه؛ ومن ذلك ـ مثلاً ـ الاعتقاد بالاكتفاء الذاتي على الصعيد الثقافي وغَناء النَّفس عن أيّ موردٍ من خارج نطاق العروبة ومجالها الثقافي ـ الحضاري! وثمة الكثير، في مواريث فكرة العروبة في الوعي العربي، مسؤولٌ عن توليد مثل هذا الاعتقاد وترسيخه؛ ففكرةُ الهُويَّة (العربية أو القومية) ـ مثلاً ـ توحي لِكثيرٍ من حَملتها بمعنًى حصْرِيٍّ لا مزيدَ عليه ولا يتبدَّل، مقتضاه أن الهويَّة ثابتةٌ لا يَلْحقُها التغيُّر، وأنها تتغذى من نفسها، وتَحْفظ «جوهرها» «الأصيل» كلما امتنعت عن الأخلاط والعناصر الخارجية. والعداءُ التاريخي للاستعمار والامبريالية ـ وهو مشروع ـ يقود أحياناً إلى نوع من المماهاة غير المشروعة بين الغرب السياسيّ الرسمي (الامبريالي) والغرب الثقافي، فتكون النتيجة أنَّ رفض الثقافة الغربية ـ أو تنميطها في صورة ثقافة استعمارية ـ يتحوَّل إلى طقس «قوميّ» يمنع عن الثقافة العربية الماء والهواء! إن العقل العربي ـ والقوميّ العروبيّ على نحوٍ خاصّ ـ أمام تحدٍّ كبير هو تحدّي **التكيُّف مع معطيات العقل الكوني** وتراثه الثقافي المعاصر. وهو ـ قطعاً ـ لن يتماسك في مواجهة هذا التحدي إلا بالانفتاح على **ثمرات المعرفة الإنسانية والانتهال من مكتسباتها.** تغتني فكرةُ العروبة كلما اغتنت ثقافتُها، وتصابُ بالتكلّس والهزال كلما ضَمُرت ثقافتُها واختنقت هذه داخل أسوارها المغلقة باسم «الأصالة» و«الهوية» وما في معناهما.

٢ ـ أما العنوان (**الثاني**) السياسيّ، فتقع تحته **مسألتان** ومطلبان على درجةٍ من الأهمية حيويةً ومصيريةً: مسألة النظام الاجتماعي ـ السياسي وموجبات تطويره، بل إعادة بنائه، ثم مسألة العلاقة بالجماعات الإثنية الشريكة في النسيج الكياني للوطن العربي وحقوقها المشروعة.

في المسألة **الأولى** يكاد يصبح في حُكْم المُسَلَّم به، لدى جمهور عريض

من المثقفين والسياسيين وقطاعات واسعة من الرأي العام، أن واحداً من أهمّ أسباب خسائرنا المتعاقبة في مواجهة العدوّ الصهيوني، وفي مواجهة معضلات التنمية والفقر والتهميش الاجتماعي والحيف في توزيع الثروة، كما في مواجهة معضلات الوحدة الوطنية والاستقرار الداخلي. . .، إنما هو **النظام السياسي** القائم في البلدان العربية كافة، والمتَّسِم ـ على تفاوُتٍ في الدرجة ـ بالتسلطية والافتقار إلى الشرعية الديمقراطية والدستورية. والعروبةُ إنْ كانت تتأذى من عدوٍّ يُمْرّغ الكرامةَ القوميةَ كلّ يوم، ومن فقرٍ وبؤسٍ يفضحنا أمام العالم، ومن عصبيات مذهبية تفتّت بقايا الوحدة فينا وتعيد عقارب تاريخنا إلى القرون الوسطى، ومن قَمْع يحوِّلنا إلى مثالٍ كونيّ للمجتمعات والدول التي لم تدخُل في العصر ولم تتشرب مبادئ حقوق الإنسان. . .، فإنما تتأذّى من ذلك كلّه لأن نظامها السياسيّ متخلّف، وفاقد للشرعية، ومسؤول عمّا لَحِقها ويلحقها من نكبات. لا سبيل، إذن، إلى مفهومٍ حضاريّ عصريّ ومستقبلي إلاّ من طريق **إعادة بناء النظام السياسي والاجتماعي، في البلاد العربية، على قوام ديمقراطي** يكفل الحريةَ والمساواة بين المواطنين في الحقوق، ويُطلق الطاقات المعطَّلَة، ويحمي مقدّرات الوطن من مافيات الفساد، ويوفّر إمكان المشاركة السياسية للشعب في صناعة القرار وتقرير مصير الوطن.

أما في المسألة **الثانية** (من العنوان السياسي الثاني)، فتجد العروبةُ نفسها أمام سؤال المطالب المتزايدة من قِبَل الجماعات الإثنية، وأخصّها ذكْراً **المطالب الثقافية واللغوية**، وأمام الحاجة إلى إجابة هذه المطالب بما يوفِّر لها إمكان التحقُّق الديمقراطي الهادئ، ويوفِّر للعروبة ـ بالتالي ـ وضعاً سياسيّاً وأخلاقيّاً أفضل في عيون أبنائها كما في عيون من يعيشون في أحضان جغرافيتها السياسية ويتمسّكون بهوياتهم الخاصة. **آن الأوان لتقديم حلٍّ ديمقراطي شجاع لمطالب الجماعات الإثنية الثقافية واللغوية.** إذا كان البعضُ منّا يتحسَّس من مثل هذا الخيار الديمقراطي بدعوى أن بعض تلك الجماعات يحمل مشروعاً انفصالياً، كما في شمال العراق، فإنه لا يجوز وضع سائر المطالب الإثنية تحت هذا العنوان لأن في جملتها مالا يُضْمِر شرّاً بوحدة الكيان الوطني، ناهيك بشرعية كثير منها يتّصل بالحقوق الثقافية واللغوية. ولا ينبغي الالتفات كثيراً إلى المغالين في مثل هذه الأحوال من المَطالب والتذرّع بمغالاتهم للتحلّل مما ليس منه بدّ. بل إن أقصر السبل إلى الرّد على مغالاتهم وعلى دعوات الانفصال هو، بالذات، سبيل **إجابة مطالب الحقوق الثقافية واللغوية بما هي مطالب ديمقراطية**

أو تنتمي إلى منظومة الحقوق الديمقراطية. ولقد علمتنا تجارب التاريخ المعاصر أن عدم التجاوب مع المطالب الديمقراطية، في الوقت المناسب، قد يحوِّلها في مرحلة لاحقة إلى مطالب وطنية وهو ـ من دون شك ـ أخطر ما يتهدّد كيان العروبة.

العروبة الحضارية هي، بالتعريف، عروبة الانفتاح، والتسامح، والحرية، والديمقراطية، والإبداع. من دون هذه القيم لا تكون أكثر مما هي عليه اليوم. . . أو أسوأ.

الفصل السابع

الوحدة العربية ـــ مراجعات نظرية

أولاً: من ضروب النقد للفكرة الوحدوية، والقومية

١ ـ من الأخطاء الشائعة في بعض التأليف السياسي العربي النقدي أو المُراجِع للفكر القومي أن الفكرة الوحدوية العربية ما شَهدت تطوّراً جدّياً في تاريخها الحديث، وأنها استقرت على يقينيات البدايات والمنطلقات استقراراً لم تَحِدْ عنه إلا في الشكل، وأن المفاهيم الناظمة للتفكير القومي ظلّت تشتغل فيه وتعيد إنتاج بداهاته حتى حينما كانت معطياتُها تصطدم بحقائق السياسة والاجتماع والواقع التاريخي المعاكسة. وليس يحتاج المرء إلى كبيرِ جَهْدٍ ليدرك أن هذا الضّربَ من النقد للفكرة الوحدوية ـ والقومية العربية عموماً ـ لا يَستنتج ما يستنتجه من أحكام نقدية من طريق استنطاقٍ موضوعيّ وعلميّ للنصّ القوميّ العربيّ، بمقدار ما يُطلق أحكاماً **قَبْليّة** عدمّيةَ الهوى والمنزع باحثاً لها في ذلك النص عمّا يُقيم به دليلاً عليها، مُتسقّطاً ـ أحياناً ـ جملةً هنا وفكرةً هناك، ومبالغاً في تظهيرها على نحوٍ يُختزل فيه المَتْنُ (Corpus) كلُّه بما يَسهُل نسْفُه! وهذه طريقة «نقدية» مبتذلةٌ ورثّة بامتياز. وهل ثمة من ابتدالٍ أكثر من أن يتحول «النقد» إلى مماحكةٍ لفظية مع النص تَطَّرحُ البنيةَ والنَّظيمةَ الفكرية جانباً وتتسلّى بلعبة البحث عن طريدتها في ألفاظ النصّ كي تأخذهُ بـ «الجرم المشهود»؟!

لسنا من هُواة هذا النوع الرّث من النقد، كما أننا لسنا في جملة حزب المدافعين عن التراث القوميّ في السّرّاء والضرّاء وتنزيل قول رجالاته من

المفكّرين منزلةَ القول الذي يكون نقدُهُ في مقام الجَهْر بالكفر. النَّقدةُ والمُبرّرةُ معاً يستويان عندنا في التواطؤ ضد الحقيقة. فَهُمَا معاً ـ وإنِ اختلفا في الرَّغائب والنّيات ـ شركاء في تَعْمية تاريخ الفكر القومي. ولكن، لمّا كانتِ المناسبةُ مناسبَةَ حديثٍ نقدي في تراث الفكر الوحدويّ ومناسَبة دعوةٍ إلى مراجعته، فلن يعنينا أمرُ المُبَرِّرةِ هنا كثيراً (على عظيم الحاجة إلى الردّ عليهم وبيان تهافُت دفاعهم عن الفكر القومي دفاعاً يُسيء إليه ولا يُنْصفه. . . ولا يَخدُمه!)، وإنما سننصرف إلى بَيان ضَعف حجة «النقد» العدميّ الكيديّ أمام مختبر الحجج (الواقع التاريخي) بياناً سريعاً ننصرف بعده إلى موضوعنا الأساس: مراجعة فكرة الوحدة العربية في الوعي القومي.

٢ ـ ليس صحيحاً أنْ يقال إن الفكرة الوحدوية العربية ما شهدتْ تطوراً في منطلقاتها ومضمونها، وإن جميع من عبّروا عنها منذ مطالع القرن العشرين يَسْتَوُون في الأخذ بذاتِ المبادئ والأفكار. من يقول بذلك ينسى ـ أو يتجاهل ـ **حقيقتين** لا سبيل إلى قراءة الفكرة الوحدوية والخطاب القومي عموماً بمعزلٍ عن أخذهما في الحسبان:

أُولاهما أن **لحْظات** التعبير عن هذه الفكرة اختلفت في معطياتها التاريخية والسياسية، فاستتبع ذلك ـ حكماً ـ اختلافٌ في مضمون الفكرة وفي صياغتها. ثمة فارقٌ في حساب السياسة والواقع بين **أربع** لحظات سياسية عربية في القرن العشرين: اللحظة **العثمانية**، اللحظة **الاستعمارية**، لحظة **الاستقلال الوطني**، ثم لحظة **فشل تجربة الوحدة**. والفارق بينها، عَدَا عن كونه موضوعيّاً وتاريخيّاً، أن الفكرة الوحدوية اكتسبت في كلٍّ منها معنًى يختلف باختلاف اللحظة التاريخية التي أنتجتْه. وهكذا، لا نملك أن نخلط بين معنى لوحدة العرب في كيانٍ قومي منفصل عن الرابطة العثمانية ومستقل عن كيانها السياسي، وبين معنى لوحدةٍ أُريدَ بها الردّ على مشروع التقسيم الاستعماري وتَدَاخَل فيها النضال من أجل الاستقلال والتحرّر الوطني من الاحتلال الأجنبي مع النضال من أجل التوحيد القومي، وبين معنى ثالث لها في مرحلة حيازة الاستقلال الوطني كانت فيه فكرةً إرادوية لا يتطلب تحقيقُها أكثر من إرادة تحقيقها والإقدام على إنفاذِ تلك الإرادة، ثم بين هذه المعاني كلِّها وبين معنىً للوحدة مشتبكٍ مع عوائقها الداخلية بعد أن تبيّنت قدرة هذه العوامل على إسقاط تجربة الوحدة.

من الخطإ الكبير تجاهُل هذه الاختلافات بين مضمون فكرة الوحدة في

هذه اللحظات الأربع المختلفة والحديث عنها بلغة الجَمْع المُفْرَد! إن فكرةً وحدوية مشتبكةً مع نزعة **التتريك** (اللحظة الأولى) غير فكرة مشتبكة مع **التجزئة الاستعمارية** (اللحظة الثانية)، غير ثالثة مشتبكة مع **الرجعيات** العربية المتمسكة بكياناتها الصغرى والمعادية لوحدةٍ تأتي على مصالحها، غير رابعة مشتبكة مع **معضلات الواقع العربي** الموضوعية مثل العلاقات العصبوية (الطائفية والعشائرية... إلخ) أو التفاوت في التطور بين الأقطار العربية... إلخ. وليس من شك في أن القارئ في نصوص الفكر الوحدوي العربي، منذ الكواكبي حتى اليوم، سيلحظ أثر هذه اللحْظات جميعِها في تطوُّره إنْ هو أحْسَنَ قراءَتَها واسْتَضَاء بمعطيات التطوُّر التاريخي والسياسي في قراءتها.

وثانيتهما أن نصوص المثقفين والكتّاب القوميين العرب تختلف في صيغ البنية والخطاب، وتتفاوت في القيمة الفكرية تبعاً لمستوى صلةِ كل واحدٍ منهم بالموضوع ودرجة تأهيله الفكري في مجال الفكر السياسي والنظرية القومية بالذات. لا يمكن لحصيفٍ قارئٍ في تلك النصوص أن يذهل عن الفارق بين نجيب عازوري وزكي الأرسوزي، بين محمد عزة دروزة وميشيل عفلق، بين ساطع الحصري وقسطنطين زريق، بين عبد الله عبد الدايم وياسين الحافظ... إلخ، ولا يجوز حسبان الجامع بينهم (= الدفاع عن فكرة الوحدة العربية) سبباً كافياً لجمعهم تحت حكم نقديّ واحد. من يفعل ذلك لا يكونُ أمرُهُ إلا على أحد وجهيْن: الجهل بنصوصهم والاستغناء بقليلها عن كثيرها وحسبان ذلك قدراً من المعرفة بها يكفي لبناء الرأي فيها، أو الجهل بما يعنيه النقد من معنى وما يقتضيه من شرائط لا يكون بغيرها! وفي الحالين، لا يوفّر ذلك الجَمْعُ الاعتباطيُّ لنصوصٍ فكرية متباينة تحت عنوانٍ واحد أيَّ دَليلٍ منه على وجاهته.

لا يمكن الجَمْعُ بين فكرةٍ وحدوية تفترض العربَ ساكنةً يمتد مدى انتشارها آسيويّاً من شرق السويس إلى الخليج العربي، كما في حالة نجيب عازوري[١]، وبين أخرى تختزل الوحدة في «الأمة السورية» وفي مجالها الجغرافي المحدود («الهلال الخصيب»)، كما عند أنطون سعادة[٢]، وبين فكرةٍ

---

(١) نجيب عازوري، **يقظة الأمة العربية**، نقله إلى العربية وقدَّم له أحمد أبو ملحم، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٨).

(٢) انظر: أنطون سعادة: **المحاضرات العشر**؛ **نشوء الأمم**، و**شروح في العقيدة**.

ثالثة تشمل رؤيتُها الفضاء العربيّ الجغرافي كاملاً: من المحيط إلى الخليج، كما عند ميشيل عفلق[٣] أو ساطع الحصري وآخرين. إن كل واحدةٍ من هذه الأفكار الوحدوية الثلاث محكومٌ **بفرضية ضمنية**، بتصُّور **مكاني ـ جغرافي** للأمة، تَنْجُم عنه نتائج مختلفة عن تصوُّرٍ آخر. **هذه واحدة.**

الثانية أن الجَمْعَ يمتنع بوجود **الفارق في النظرة** إلى الأمة وإلى الوحدة. بين نظرةٍ صوفية كما عند الأرسوزي، ونظرة رومانسية كما عند عفلق، وأخرى واقعية ـ براغماتية وإصلاحية كما عند الحصري وزريق، ورابعة ثورية كما عند ياسين الحافظ... الخ؛ مثلما يمتنع بوجود تمايُزٍ بين من يشدّد على دور العوامل الدينية في تكوين الأمم والوحدات القومية (محمد عزة دروزة، ميشيل عفلق...)، ومن يستثني دور الدين في ذلك: كما عند نجيب عازوري وساطع الحصري وقسطنطين زريق ونديم البيطار... إلخ. ثم إن الفرق كبير بين من يتصوَّر نموذج الوحدة على مثالٍ ليبرالي (عازوري، زريق)، وبين مَن يشدّد على مضمونها الاشتراكي (سعدون حمّادي، الياس مرقص، ياسين الحافظ).

من ليس يَعِي هذه الفروق والتمايزات بين لحْظات الفكرة الوحدوية، ثم بين أشكال التعبير المختلفة عنها، وحدهُ يملك أن يُطلق مثل تلك الأحكام «النقدية» العامّة. لكنها أحكام مجرّدة، ليست تَصِلُ نفسَها بموضوعها بأي نوع من أنواع الصلة؛ وهي عدمية وكيدية في الوقت نفسِهِ وعلى نحوٍ لا تستطيع فيه إخفاء خلفيتها العدائية. وقد لا نجادل أصحاب هذا النوع من النقد في حقهم في أن يختلفوا الاختلافَ الكامل مع المثقفين الوحدويين بأجيالهم كافة، بل وفي أن يقفوا، ما شاء لهم الرأي والمصلحة، موقفاً سلبيّاً من فكرة الوحدة. لكنه لا حقّ لهم في أن يَهْرِفُوا بما لا يعرفون، أو في أن يفتعلوا أحكاماً ليست مسنودة بشواهد، لأنهم ـ في هذه الحال ـ لا يمارسون حقاً بمقدار ما يَعْتَدون على الحقيقة.

٣ ـ كان لا بدّ من هذا الاستهلال لبيانِ نوعٍ من النقد نأباهُ ونمجّه ونَحْسَبُه ايديولوجيّاً على نحوٍ لا يقدم معرفتَنَا بالموضوع. ثم كان لا بدّ منه كي نقول إن حاجتنا إلى نوعٍ آخر من النقد ضرورية لأنه لا بديل من نقد

(٣) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، ط ٢٠ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨).

الفكر القومي، وفكر الوحدة العربية فيه، بحسبان فعل النقد[٤] جزءاً تكوينيّاً في عملية التطوير ودينامية حيوية من دينامياتها. وهو اليوم بات فعلاً معرفياً شديدَ الأهمية للتفكير في الأسباب **الذاتية** (= الفكرية) التي تفسّر تراجُعَ جاذبيةِ الفكرة الوحدوية في أوساط النخب والرأي العام في العقود الأخيرة. ومع أن المراجعة تقتضي أن تكون شاملةً الأفكار والمفاهيم والنصوص جنباً إلى جنب مع التجارب والممارسات، أي الفكر القومي والحركة القومية[٥] على السواء، إلا أن الجانب الذي سننصرف إلى مراجعته والتركيز عليه هو الجانب الفكري، وتحديداً فكرة الوحدة العربية في الخطاب القومي المعاصر ومجمل ما يرتبط بها من مفاهيم.

ثانياً: في وجوب المراجعة

وربَّ سائلٍ يسأل: ولِمَ المراجعة؟ وما الغاية منها؟ ولماذا الآن؟ وهي ـ وغيرها ـ أسئلة مشروعة تماماً، وعلى مَن يرغب في إجراء مراجعة أن لا يتجاهلها، بل وأن يجيب عنها سعياً إلى الوضوح، حتى وإن كان في لهجة من يطرح تلك الأسئلة ـ وبالصيغة الاستغرابية التي تُطْرَحُ بها ـ بعضُ اتّهَام مُضْمَر لِمن يَجْتَرِئُ على القول بحاجتنا إلى مراجعة. بل لعلّ في ذلك الاتهامَ المُضْمَر بعضَ ما يبرّر الجواب عن تلك الأسئلة عَسى أن ينجح الجواب في تبديد الاتهام.

١ ـ لماذا المراجعة؟

من النافل القول ـ ابتداءً ـ إن المراجعة مبدأٌ صحيٌّ وضروريّ في تاريخ الأفكار والممارسات والمؤسَّسات. بها تتقدم المعرفة وتعيد فحص كيانها: فرضياتِها ومفاهيمَها وأدوات عملها... إلخ. وبها تصحّح التجارُب مسارَها والمؤسساتُ عَمَلَها. والتمرين الدائم على فعل المراجعة هو السبيل الأقصر إلى تقليص الأخطاء التي قد تُرْبِكُ الفكر وتَحْرِف وجهة التراكم والتقدّم في العمل الإنساني. أما الإلحاح على مبدإ المراجعة وإعمالُه باستمرار، فليس دليلَ فقدانِ

---

(٤) من المؤسف أن عبارة **نقد** في اللغة العربية توحي بفعلٍ معرفي سلبي يرادف معنى الهدم والتخطئة، بينما هي تعني في لغات أخرى، كالفرنسية والألمانية، العرض والبناء.

(٥) قمنا بمثل تلك المراجعة للحركة القومية العربية، في: عبد الإله بلقزيز، **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٣).

ثقةٍ لدى الإنسان بما يفكّر فيه أو يكتب عنه أو يخطّط له أو يفعله، هو ـ بالأحرى ـ دليل معرفة بحدود الطاقة الإنسانية على تحصيل الكمال وبنسبية المعرفة والعمل لدى الإنسان، وهو ما يُعبَّر عنه في لغة الأخلاق بعبارة التواضع. ثم إن فكرة المراجعة تَدُلُّنَا على حقيقةٍ يَحْسُن بكل من يفكّر أو يكتب أو يمارس أن يؤصلها في وعيه، هي أن للأفكار والأفعال والنُّظُم والمؤسسات تاريخاً تتطور داخلَهُ وتتقدّم، فهي لا تبدأ مكتملة فتكون نهايتُها عينَ بدايتها، وإنما تتدرّج نحو الوضوح أكثر، ونحو الدقة ومجانبة الخطإ أكثر، كلّما تقدَّمتْ في الزمن وتجاوزت أخطاءَها واكتشفت عوائقها. وإذا كان العلم يتقدم بأخطائه، كما قال غاستون باشلار، فكيف بما دون العلم دقةً من أفكار كهذه الفكرة السياسية التي نحن بصدد درسها.

هذا عن مبدإ المراجعة في عمومه، أي من حيث ما له من فضيلةٍ علمية. أما ضمن نطاق سؤالنا المحدَّد (لماذا مراجعة فكرة الوحدة في الخطاب القومي؟)، فالحاجة إلى المراجعة مضاعَفة: إنها كذلك (أي حاجة) بالمعنى العام الأول حيث لا سبيل أمام هذا الخطاب إلى التقدم والفاعلية من دون ترسيخ تقاليد المراجعة والفحص النقدي فيه، لأنها وحدها التقاليد التي تحرِّرُهُ من الركون والاستسلام إلى اليقينيات الإيمانية والمطلقات التي تحوّل الفكر إلى دوغما أو عقيدة جامدة، ووحدها تجعله خطاباً تاريخيّاً ناجعاً، أي يجيب عن أوضاع وأسئلة الواقع التاريخي. ثم إن هذه الحاجة باتت موضوعية وحيوية بالنظر إلى اصطدام كثيرٍ من يقينيات الخطاب القومي بأوضاع كشفت عن عدم مطابقتها لواقع الحال، أو عن صيروتها ـ بسبب متغيّرات السياسة والاجتماع والتاريخ ـ إلى عوائق تَحُول دون رؤية سليمة لهدف التوحيد القومي: رؤية تتحرَّر من تبسيطيّتها وبداهاتها المألوفة وتتشبَّع بالنزعة التاريخية وبالواقعية السياسية. إن الكثير ممّا في فكرة الوحدة يحتاج اليوم إلى مراجعة في ضوء متغيّرات الواقع والفكر معاً. وليس ضرورياً، بهذا المعنى، أن يقال إن أفكاراً ما في الخطاب القومي كانت خاطئةً، فلربما كانت صحيحة حين نشأتها، غير أنه أتى عليها حينٌ من الزمن ما عادت فيه مُطابِقةً لواقع تغيَّر.

قلنا إن المراجعة في مثل هذه الحال تصبح **حيوية**. ومعنى ذلك أنه يتوقف عليها وجودُ المبدإ ذاتِهِ الذي نراجِعُ فكرةً أو تصوُّراً عنه، وهو هنا الوحدة العربية. كلما أمكن إخضاع الفكرة الوحدوية في الخطاب القومي العربي للنقد

والمراجعة والتصويب، أمكن الحفاظ لفكرة الوحدة العربية على صدقيتها وعلى قدرة الفكر الذي يحملها على مخاطبة الناس وإقناعهم بجدواها وإمكانها. وكلّما أُسقطتِ المراجعة وانْصُرِف عن النقد بدعوى الخشية على فكرة الوحدة من الاهتزاز في وجدان الناس، زادت فُرَصُ الانصراف الجماعيّ عنها واهتزت في الوجدان العام أكثر، بل وفقدَ حَمَلَتُها ثقة الجمهور بهم والاطمئنان إلى سلامة خياراتهم. وعندي أن هذا الانتكاس الذي تكون فكرةُ الوحدة العربية عرضةً له بسبب انهيار ثقة الجمهور بجدواها، وانهيار ثقته بصدقية مَن ينتدبون أنفسَهم للتبشير بها والدعوة إليها، إنما هو (= أي الانتكاس) البيئة المثالية لانتعاش النقد العدمي والرؤية المعادية اللذين أتينا على الإشارة النقدية إليهما: البيئة التي تستطيع فيها أفكارٌ معادية للوحدة أن تنتزع بعض انتباه الرأي العام إليها، فتؤثر فيه مستثمرةً في مشاعر الحُبُوط التي يعانيها، مقدمةً له أجوبةً عدمية عن أسئلة مشروعة تنمو في داخله وتؤرّقه.

ما أغناها عن القول إن الذين ينصِّبون أنفسَهم سدَنَةً للفكرة القومية العربية ـ ولفكرة الوحدة بالذات ـ من الايديولوجيين القوميين العقائديين، ويمنعون عن التراث القومي الهواء والنور لتهوية فضائه من حال الاختناق الحادة، وينظرون إلى دعوات المراجعة والتأمّل النقديّ نظرةً نكراء تتوجَّس منها الريبة وتَحْسَبُها في جملة الدعوات إلى الهَدْم. . . ، هم ـ بلا زيادةٍ ولا نقصان ـ **الوجه الآخر للنقديين العدميين** المعادين لفكرة الوحدة في النتائج التي ينتهون إليها جميعاً على اختلافٍ في المنطلقات: الإساءة إلى فكرة الوحدة، بل إهالة التراب عليها! يفعل العدميون ذلك عن سبْق تخطيطٍ وتحيُّن، ويشاركهم العقائديون الديماغوجيون[٦] الفعل ذاتَه حتى من دون الوعي بِوخيم العقابيل التي إليها ينتهي فعلُهم! الأخيرون كالأولين ـ العدميين ـ ينبغي أنَ يكونوا موضوع نقدٍ حادّ (ليس هنا مجالُ الإفاضة فيه) حتى يُعَاد لفكرة الوحدة العربية صدقيتها وهيبتها بعد أنِ ابتذلها الزعيق الخطابي الايديولوجي!

(٦) نحن، طبعاً، لا نتجاهل دورَ عاملٍ آخر في تنمية وازع الدفاع الأعمى عن الوحدة بعُجُرِها وبُجُرِها عند هؤلاء السَّدَنَة الديماغوجيين، وهو مصلحتهم الضيقة في ذلك: الحزبية أو الفئوية أو المادية أو الوجاهية ـ الزعامية. لقد عاش كثير منهم من الرَّيْع الماديّ والمعنوي الذي درَّتْهُ الفكرة عليه، وبنى أمجادهُ باسم تمثيلها والنطق باسمها؛ ولا يستطيع هذا الكثير أن يُعَرِّضَ دورهُ السَّدّاني لأزمةٍ باسم المراجعة والنقد والتصحيح والتصويب. . . إلخ، فهذه جميعُها مترادفاتٍ لمعنًى واحدٍ عنده: المساسُ بدوره ومهنته الديماغوجية!

ليس يضير الوحدويين، ولا ينال من التزاماتهم في شيء، أن يقولوا إننا أخطأنا في رؤية هذه المسألة أو تلك، أو لم نُحْسن تقدير هذا العامل أو ذاك الاحتمال في نظرتنا إلى الوحدة. يعيبهم شيءٌ واحدٌ فقط: أن يدَّعوا أنهم كانوا دائماً على صواب! مَن يصدِّقهم؟!

٢ ـ معنى المراجعة

ما أغنانا عن بيان أن المراجعة لا ترادف عندنا معنى الهَدْم أو المَحْو أو الجحود. لقد بدأنا الحديث بالردّ على من يذهب إلى إسقاط مساهمة الوحدويين في تطوير فكرة الوحدة، وحسبُ ذلك الردّ أن يكون دليلاً على أن حديثنا في المراجعة لا ينصرف إلى هذا المعنى العدميّ الإنكاري، غير أنه لا بأس من مزيدٍ من جلاء معناها عندنا طلباً لمزيد من التفاهم مع قارئ هذا الرأي الذي نحاوله في نقد فكرة الوحدة.

حين يراجِعُ المرءُ شيئاً، فذلك يعني **لغةً الرجوعَ إليه.** والرجوع إلى الشيء لا يفيد حصراً التماسَ الجواب من مقدماته أو معطياته على نحو ما تعنيه عبارة المرجع، أي المدوَّنة التي يُرجَعُ إليها. وحين يراجعُ المرءُ شيئاً، فذلك يعني **اصطلاحاً إعادة النظر فيه.** لكن إعادة النظر ليست تفيد حصراً اطِّراحَهُ أو تجاوزهُ كما قد توحي عبارة العَوْد، إذِ العَوْدُ قد يحتمل أن يكون عوداً **عن** الشيء أو عوداً **على** بدئه. هذه بَدْهيّات في اللغة والاصطلاح قد لا يفيد التذكير بها كثيراً، ولكن قطعاً قد لا يُفيد تجاهُلُها أو نسيانُها، فالأمور لا تستبين من دون أصولها. لنفصح عن المعنى أكثر:

المراجعةُ، في ما نحسب، **فِعْلٌ معرفيّ مركّب** من **لَحْظَتيْن** متداخلتين: **تقريرية ونقدية.** يقررّ فعلُ المراجعة، في اللحظة **الأولى،** معطيات سابقة. يشدّد عليها بما هي **تراكمٌ موضوعيّ** يقع به التطوُّر، أي أيضاً بما هي معطيات لا تمثّل عوائق في مسار التقدم أو سبباً في تكوين أزمة. تقدّم المراجعة، في هذه اللحظة، نظرةً إيجابية إلى ذلك التراكم، اعترافاً بدوره الدافع، ولا تتوقف عنده كثيراً[٧] لأنه، ببساطة، ليس مصدرَ مشكلة أو مبعثَ قَلقٍ أو سبب أزمة. يحصل هذا التوقّف في اللحظة **الثانية** حيث يقع الانتباه إلى الفراغات والثقوب

(٧) التوقف عنده كثيراً يتحوَّل إلى مباهاة نرجسية قد تكون وظيفتها تعمية حالة الأزمة والالتفاف عليها. وهذه طريقة العقائديين التبريريين، من كل الملل والنحل، في النظر إلى تاريخهم!

والمفارقات والفرضيات التي ثبت خطأها والتناقضات الداخلية للفكرة أو تَجافيها مع الواقع الموضوعي. . . إلخ. إنها لحظة تشخيص الأعطاب وبيان أسبابها وعللها. وهو تشخيص لا مهْرب منه في أيّ فكرٍ يروم تصويب اتجاه تطوره وتزويد نفسه بطاقة الدفع.

مَأْتى أهمية هذه اللحظة **الثانية**: النقدية والتشخيصية، من أن المعروض عليها يقدّم نفسَه موضوعيّاً بوصفه مَظْهَرَ أزمة أو عائقاً من العوائق الحائلة دون التطور. المعطى المأزوم أو المُؤَزّم لا يمكن البناءُ عليه أو السكوتُ عنه إلا في وعي مأزومٍ مثله. والذين يأبون المراجعة ويعالنونَها اعتراضاً بتعِلَّةِ الحاجة إلى الحفاظ على فكرة الوحدة في الظروف الحوالِك لا يفعلون، في المطاف الأخير لدعواهم، غير ترسيخ حالة الأزمة وإعادة إنتاج بعض أسباب الإخفاق الوحدوي، بل الكثير من تلك الأسباب. وهُمْ بهذا المعنى، كالعدميين سواء بسواء، معادون لقضية الوحدة موضوعيّاً وبامتياز؛ ولكن أكثرَ الناس لا يعلمون.

ولكي تكون المراجعة حقيقية وشاملة وليست تبريراً أو رفْعَ عتب، ينبغي أن يكون النقد جذريّاً. وليس معنى ذلك أن يكون حادَّ اللهجة، وإنما أن يذهب إلى الجذور: إلى المنطلقات الفكرية التي يقوم على مداميكها صرْحُ الفكرة الوحدوية الذي بانت فيه الشروخ. ونسارع إلى القول بأننا إذ ننحاز إلى هذا الخيار النقدي الجذري الذي ينصرف إلى التفكير في المنطلقات، لا نبغي الخوض في تحليلٍ إيبيستيمولوجي لبنية الفكر القومي ومفاهيمه حول الوحدة، أي لا نريد تحليل نظام المعرفةِ فيه (على أهمية هذا الجانب)، وإنما سنفكّر في مفاهيمه المتعلقة بالوحدة **في ضوء التاريخ** لا في ضوء نظرية المعرفة، وسنتخذ الوقائع معياراً لعيارِ درجة التناسُب أو عدم التناسُب بين الفكرة والواقع. في هذا النطاق فقط يصبح ممكناً إعادة فحص الفرضيات المُؤسِّسَة لفكرة الوحدة فحصاً تاريخيّاً نقديّاً.

لعلّنا أطلنا في هذه المقدمات التي سُقناها مدخلاً إلى الموضوع. لكن ذلك كان ضرورياً من أجل تبديد ما قد ينجم عن استقبال معنى المراجعة من سوء تفاهُم بين مقْصِدِنا وما ينطبع عادةً في وعي القارئ من معانٍ توحي بها مفاهيم مثل النقد، والمراجعة، وإعادة النظر، وما في معناها. فَلْنطالع، إذن، بعضَ ما يبدو لنا اليوم في جملة أمهات المسائل التي تحتاج إلى مراجعة في الفكر الوحدوي العربي.

٣ ـ موضوعات المراجعة

سنحاول أن نتناول، باقتضاب شديد، **سبعاً** من المسائل الرئيس التي تقوم عليها منظومة الخطاب الفكري الوحدوي العربيّ، فنُبدي في شأنها ملاحظات نقدية لا نزعُم أنها تأسيسية في بابها، ولا ننفي أنها تردَّدت في نصوص غيرنا ممن سبقنا إلى تناوُلها، لكنّا نريدها ملاحظاتٍ متضامنةً في ما بينها أو **نسقية** بحيث تُكَوّن في ترابُطها رؤيةً أو هكذا نزعُم.

أ ـ فكرة الأمّة

لا يستقيم القول بوحدةٍ عربية، ولا التطلُّع إليها، ولا الدفاعُ عنها، إلا بالتسليم بأن ثمة أمّة عربية وإلا ما كان لدعوة الوحدة من مبرّر. من يقول بوجود أمم عربية، أو بأن الدولة الوطنية خَلَقَتْ ـ خلال عقود من وجودها ورسوخها أمّة خاصة بها ـ لا ينتهي إلى القول بفكرة الوحدة العربية. وجودُ أمّة واحدة يستدعي حكماً فكرة الوحدة ويقود إليها، فهي الأسُّ في شرعية الوحدة. هذا تحصيلُ حاصل، وهكذا كانت فكرة الوحدة العربية في الخطاب القومي منذ وُلدت قبل نحو قرن، وما زال أمرُها كذلك حتى الآن وإنْ تباينتْ مقالاتُ القوميين في تصوُّر معنى الوحدة وشكلها ووسائل بلوغها. لكن تحصيل الحاصل هذا هو كذلك، أي تحصيل حاصل، في اشتقاق مبدإ الوحدة وتأسيس شرعيته فقط، أي في القول به مستنِداً إلى شرطه التّحتي (= **وجود** أمة عربية). غير أن الأمر يختلف حين ينصرف السؤال إلى التفكير في **مادة** تلك الوحدة: نعني الأمّة. وللدقة، ليس السؤال الذي يحتاج إلى تفكير هو: هل هناك أمة عربية؟ فنحن نسلّم بوجودها ولا نجادل، وإنما السؤال في **فرضية** (أو فرضيات) الأمة في الوعي القومي العربي، أي في **كيفية تصوّر تكوين الأمة** في ذلك الوعي. وهي، في ما نزعُم، **فرضية ايديولوجية** ينبغي نقدُها. لنتأمل مثلاً في الأجوبة القومية العربية، الصريحة والضمنية، عن السؤال التالي: هل الأمة العربية ـ التي ندعو إلى وحدتها القومية ـ **أمة موحدة**؟ أو قل هل الحاجة إلى وحدتها القومية نابعة من كونها **أمة موحدة**؟ يُرادِف هذا السؤالَ سؤالٌ آخر: هل الاستعمار ـ والتجزئة استطراداً ـ هو مَنْ مزّق وحدة هذه «الأمة الموحّدة»؟ أي أيضاً: هل الوحدة العربية ليست شيئاً آخر غير العودةِ إلى أصْلٍ مفقود هو الأمة الموحّدة؟ هل هي ليست شيئاً آخر غير مواجهة ما جزّأها ومَحْو آثارِهِ (الاستعمار والتجزئة)؟ وأخيراً: مَنْ وَحَّد

هذه الأمة وكيف وحّدها هذا الذي وحّدَها قبل أن يجزِّئها الاستعمار؟

هي تنويعاتٌ على سؤالٍ واحد تُطِلُّ على منطقه الواحد من زوايا مختلفة. لِنَقْرأ في معطيات الجواب عنه: في فرضياتها التأسيسية.

نبدأ من البداية، من فكرة الأمة الموحّدة. من النافل القول إنها لم تتوحّد في تاريخها سياسياً. لم تَقُمْ في تاريخها دولةٌ واحدة جامعة حتى حينما نشأت فيها إمبراطوريات كبرى من طراز الإمبراطوريات الأموية والعباسية والموحّدية والعثمانية. ظلّ التعدّد الكياني سمتَها تاريخياً. أما الخلافةُ، فظلت فكرةً دينية وصارت منصباً رمزياً مع قيام الدولة/الدول السلطانية منذ نهاية القرن الثالث الهجري/العاشر الميلادي. وحين انتهت آخر إمبراطورياتها (العثمانية)، التي لم تكن عربية، وانتهى معها منصب الخلافة، كان معظم البلاد العربية خارج سلطان الدولة العثمانية وخليفتها (المغرب العربي، ومصر، والسودان، والجزيرة العربية)، ولم يكن قد بقي لها من ممالكها العربية غير بلدان المشرق العربي.

هذه حقيقة يعرفها المفكّرون القوميون الأوائل، لأنها ـ بكل بساطة ـ من معطيات التاريخ الموضوعية. ولذلك ما ربطوا بين فكرة الأمة والدولة[٨]، وما أسسوا شرعية الأولى على كونها وُجدت في نطاق كيانية سياسية. إذا لم تكن هذه الأمة قد توحّدت بالسياسة، بالدولة، فبمَ توحّدت إذن؟ بالدين؟ بالثقافة؟ باللسان؟ بالتجربة التاريخية المشتركة؟

نحن في الواقع، بهذه الأسئلة، **نستعرض** جواب الفكر القومي أكثر ممّا نسأل. فلقد نشأ في تراث الفكر القومي العربي ما يشبه الإجماع على القول إنها أمّة وحّدها **اللسان، والتاريخ، والثقافة**[٩]. أما **الدين**، فاختُلف في مَوْقعيَّتِه وأساسِيَّته في تكوين الأمة[١٠]. لكن هذا الجواب الفكري القومي عن عوامل

---

(٨) ولعل من المضاعفات السلبية لذلك أن الفكر القومي العربي أنتج نظرية الأمّة ولم ينتج نظرية الدولة، وبالتالي لم يُنتج نظرية الوحدة القومية بالمعنى الذي نقول فيه إن الفكر الألماني ـ مثلاً ـ أنتج نظريةً في التوحيد القومي. ذلك أن عمادَها الدولة وليس الأمّة. انظر رأينا في: بلقزيز، **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة.**

(٩) كذا نقرأ في كتابات الكبار من مفكّري القومية العربية: ساطع الحصري، قسطنطين زريق، نديم البيطار، ناهيك بالأُول منهم مثل نجيب عازوري، والمتأخرين مثل ياسين الحافظ.

(١٠) ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي ومحمد عزة دروزة من أكثر من شدّدوا من المفكّرين القوميين على دور الدين (= الإسلام) في تكوين الأمّة.

تكوين الأمة وتوحيدها يثير من الأسئلة أكثر مما يجيب عنها. لنقف سريعاً أمام **ملاحظتين** نسجلهما على هذا التصوّر:

أُولاهُمَا أنه تصوُّر يفترض ضمناً أن تكوين أمّةٍ بعواملَ غيرِ سياسية (ثقافية ولغوية ودينية) تحصيل حاصل تاريخي، أو من بداهات تاريخ الأمم. وليس دقيقاً تماماً أن الأمم في التاريخ تكوّنت وتوحّدت من دون كيانٍ سياسيّ، من دون دولةٍ جامعة. إن الفكرة التي يرفضها الفكر القومي العربي، قديماً وحديثاً ـ وتقيم الدليلَ عليها تجاربُ التوحيد القومي كافة ـ هي أن **الأمة لا تصنع دولتها القومية دائماً، وإنها الدولةُ مَن يصنَعُ الأمة**[11]. ليست «الأمة الأمريكية» مَن صَنَعَ الدولة القومية والوحدة القومية الأمريكية، وإنما الوحدة الأمريكية ما صَنَعَ الأمّة الأمريكية. ولقد وُجدتِ الأمّةُ الألمانية في فضائها الجرماني منذ مئات السنين، لكن الدولة الألمانية البيسماركية هي مَنْ صنع القومية الألمانية. إن درس الدولة ـ الأمَّة (Etat Nation) في أوروبا وأمريكا وآسيا الشرقية يثبت حقيقة دور **السياسيّ** في تكوين **القوميّ**. حتى تجربة الدولة الصهيونية تثبت أن الدولة قد تخلق شعباً أو أمّة من أرخبيل من الجماعات المنتَزَعة ـ باسم الرابطة الدينية ـ من بيئات قومية مختلفة.

هل نريد بهذا الاستدراك النقدي أن نذهب إلى إنكار وجود أمَّة عربية؟

لا، نحن نسلّم بوجودها، ونعترف بدور كل تلك العوامل التي تحدّث عنها آباؤنا القوميون في تكوينها. لكنّنا نميّز بين وجودها **كحقيقة ثقافية ـ تاريخية** ووجودها **كحقيقة سياسية ـ كيانية**، بين وجودها بالقوة ووجودها بالفعل، إنِ استعرنا عبارات ومفاهيم أرسطو. لنقُل بلغة أخرى إن وجودها على هذا النحو الذي لا تعبّر فيه عن نفسها من خلال كيانيَّةٍ سياسيّة يهدّد بقاءَها ويهدّد بمَحْو كل عناصر التكوين الذي قامت عليه كما تعرّض غيرُها للمَحْو. ماذا بقي اليوم من هنديةٍ تاريخية للباكستانيين والبنغلاديشيين بعد أن صارت لهم دولتان معاصرتان؟ ماذا بقي لليهود العرب من عروبتهم التاريخية بعد أن أُدْمِجُوا في دولةٍ سرقَتْهُم من أوطانهم الأصل؟ وما أغنانا عن القول إن هذه الاستنتاجات لا تَهْدِم ولا تُحْبِط، بل تَحُثُّ على فكرة الدولة القومية

(١١) كان عزمي بشارة من أوائل المفكّرين القوميين الجُدد الذين تنبهوا ـ منذ سنوات ـ لهذه الحقيقة وسلط الضوء عليها في مقالات له نشرت في جريدة **الحياة** اللندنية.

كحاجة مصيرية لإنتاج الأمَّة العربية بالمعنى الحديث للأمم والقوميات.

و**ثانيتهما**، وتتصل شديدَ اتصالٍ بالأولى، أن فرضية الأمة الموحَّدة لا تستقيم في وعي القائل بها إلا متَى قيل، بالتبعَةِ، إن وحْدَتَها ما انفطرت إلا بفعلِ كسْر خارجيّ هو ما مثّلتهُ ـ في الوعي القومي ـ **التجزئة** الاستعمارية للوطن العربي. إن لاستحضار التجزئة هنا، والتشديد على مركزيتها في فهم ما جرى، **وظيفة** محدّدة هي **إثبات فرضية الأمّة الموحّدة** ولو من طريق آلية **البرهان بالخلف** كما يقول المناطقة. دعونا نستنطق التاريخ ونُحَكّم معطياته وحقائقه للفصل في هذه الفرضية. هل حقاً أنجزت التجزئةُ الاستعمارية تمزيقاً لأوصال أمّةٍ موحّدة؟ هل وقعتِ التجزئة على وطنٍ عربيّ موحّد؟

تُطالِعُنا، في الجواب عن هذا السؤال، **حقيقتان** لا تقبلان النكران: **الأولى** أن التجزئة الكيانية للبلاد العربية **كانت موجودة قبل الاستعمار**، وفي ظل نفوذ الدولة العثمانية، وضمن مواريثها، حيث لمصر وبلدان المغرب العربي والجزيرة العربية كيانات منفصلة ومستقلة عن المركز العثماني. و**الثانية** أن **ما أضافه الاستعمار من تجزئة طال**، في المقام الأول، **الولايات العربية التابعة للدولة العثمانية في منطقة المشرق العربي**، وبالذات سورية الكبرى (سورية، جبل لبنان، فلسطين، شرق الأردن) والعراق؛ وجرى ذلك خاصة في اتفاق وزيريْ خارجية بريطانيا سايكس وبيكو ـ الذي حمل اسمهما وكان سرّياً قبل أن تكشف عنه الثورة البلشفية بعد سيطرتها على النظام في روسيا القيصرية ـ وفي «وعد» وزير الخارجية البريطاني (بلفور) بمنح «وطن قومي لليهود» في فلسطين.

نَتَأَدَّى من تينك الحقيقتين إلى **اثنتين** نظيرتين في الأهمية، على صعيد تبديد المسألة التي نبحث، تعزِّزان سابقتيهما. **أُولاهما** أن **التجزئة الداخلية** سابقة في الوجود للتجزئة الاستعمارية الخارجية. وهي كناية عن **هشاشة البنى** الاجتماعية الداخلية بسبب ضَعْف الروابط (= الناجم بدوره عن غياب كيَّانية سياسية جامعة في المجتمعات العربية) وضَعْف حركة الاندماج الاجتماعي والوطني. إن عدم رؤية حقيقة تلك الهشاشة البنيوية في التكوين الاجتماعي العربي هو ما يضعنا اليوم ـ وبعد ثلاثة أرباع القرن من تجربة الدولة الحديثة ما بعد السلطانية ـ مشدوهين أمام المسألة الطائفية ومعضلات الاندماج الاجتماعي وهذا السَّيْل المنهمر من دون انقطاع من وقائع الاشتباك المُعْلن والمُضمَر بين

الملل والنِّحَل والأعراق والطوائف والمذاهب والقبائل والعشائر والبطون والعائلات التي تتعاقب على مسرح السياسة في بلادنا العربية اليوم وتحتلُّهُ كلّه! **وثانيتهما** أن الاستعمار وحّد بقدر ما فكّك، وكثيرٌ من الأقطار العربية أخذت وحدتُها الكيانية شكلَها من دمج أقاليمَ فيها كانت منفصلة عنها أو لا تنتمي إلى مجالها الترابي.

لا بدّ من الاعتراف، إذن، أننا أمام خطاب وحدوي لم يكن يلْحظ حقائق التاريخ **كافة**، ولا كان يلْحظ حقائق الجغرافيا العربية كافة؛ إنه خطابٌ **انتقائي**: ينتقي من معطيات التاريخ والجغرافيا ما يخْدُمُهُ ويَطِّرِحُ الباقي جانباً. والمشكلة تبدأ حين نعرف أن هذا «الباقي» ليس القليل الذي لا يضيرُ الكثيرَ في شيء أن يكون، ولا الاستثناء الذي لا تُنْتَقَضُ به قاعدة، وإنما هو الأكثر والأعمّ. ذلك أن خطاب الوحدة **خطابٌ مشرقي** بامتياز، **وشاميٌّ بامتياز**، ليس لأنه وُلد ونَمَا وترعرع في المشرق العربي وبلاد الشام، فلقد ردَّدناهُ نحن أيضاً في المغرب العربي وبلاد النيل والجزيرة والخليج طويلاً، فأخرجناهُ من جغرافيته الضيقة. لكنه لم يستدمجنا في جغرافيته، وأَعْرَضَ عن حيِّزاتنا التاريخية والجغرافية، وظل مشرقيّاً شاميّاً حتى عهدٍ قريب: لئلاّ أقول حتى اليوم. ما معنى تأسيس فكرة الوحدة على تجزئةٍ موضعية إن لم تكنِ الفكرةُ الوحدوية تنهل مصدرها وشرعيتَها من تلك الواقعة الموضعية؟

هذه واحدة. **الثانية** أن من سخرية الأقدار أن تجارب التوحيد الوحيدة، الجزئية، المتواضعة، ولكن الصامدة، التي نجحت في البلاد العربية المعاصرة حصلت خارج نطاق المجال المشرقي الذي وُلدت فيه الفكرة القومية العربية! لقد تحققت في «الأطراف» (إن حَسِبنا المشرق «مركزاً»): في الجزيرة العربية حيث وُلدت الدولة السعودية من توحيد أقاليم، في ليبيا الحديثة، في الإمارات حيث اتحدت سبْعٌ منها في دولة، ثم في اليمن التي استعادت وحدةَ شطريْها الجنوبي والشمالي.

***

ما العمل إذن لتجاوز هذا المفهوم اللاتاريخي والانتقائي للوحدة في الخطاب القومي؟ ما العمل لتأسيس أو إعادة بناء فكرة الوحدة على أسس صحيحة لا تستعير الميثولوجيا التاريخية (الأمة الموحَّدة عبر التاريخ)، ولا

تختلق شرعيات مزيّفة (الردّ على التجزئة الاستعمارية للكيان العربي)؟

نميل إلى الاعتقاد أن فكرة الوحدة العربية لا تحتاج إلى شرعنة نفسها، إلى حشْد كل تلك الأسباب والمبرّرات التي سِيقَتْ على سبيل تسويغها في الفكر القومي العربيّ، والتي راوحت بين معطيات التاريخ والموروث وبعض معطيات الحاضر السياسي، وخاصة حينما تُساق ـ مثلما سيقت ـ على نحوٍ يراد به بناءُ فرضيات تأسيسية لا يقْبلها التحليلُ الموضوعي على نحو ما حاولنا أن نوضّحه ونحن نحلّل فرضية الأمّة الموحّدة وفرضية التجزئة القومية الشاملة. **ليست الوحدة العربية في حاجة إلى أن تبرِّرَ نفسها بالتاريخ الماضي ولا بحاضرٍ مقروءٍ قراءة ايديولوجية، فهي تبرّرُ نفسها بنفسها**. وعلى ذلك، لا حاجة بنا إلى القول إننا نريد الوحدة العربية لأننا أمّة واحدة تجمعها رابطة اللغة والثقافة والتاريخ، ولا لأن الاستعمار جَزَّأَ هذه الأمّة إلى كيانات قطرية، وإنما **نريد الوحدة لأن لدينا مصلحة فيها، لأن مصيرنا يتقرّر بها إيجاباً وبغيابها سلباً.**

في التسويغ **الأول،** نردُّ الوحدة إلى عوامل ثقافية وتاريخية وروحية قديمة، أو إلى عوامل تاريخية حديثة (التجزئة)، أي إلى عوامل ماضوية أو من الماضي. أما في التسويغ **الثاني**[١٢]، فنردّها إلى **الحاضر والمستقبل** وننقُلها من مجال التاريخ والأنثرويولوجيا إلى مجال السياسة والاقتصاد، من مبدإ الهوية إلى مبدإ **المصلحة**، مِنْ كان إلى سيكون، من الماضي إلى المستقبل. قد نختلف في تحديد معنى الأمّة العربية، وعوامل تكوينها، وهل وجدت أمّة عربية بهذا المعنى قبل القرن العشرين[١٣]، وقد يوجد من يسأل عمّ إذا هي موجودة اليوم بالمعنى الذي نتحدث به عن أمّة فرنسية أو ألمانية أو صينية أو تركية. . . إلخ. وقد نختلف في تقدير أثر فعل التجزئة التي حصلت في المشرق العربي في تغيير مسار التاريخ العربي سلباً. لكن الذي لا يختلف فيه وحدويّان هو أن الوحدة العربية تُمْليها **المصلحة** وتفرضها علينا التحديات المصيرية الراهنة والمستقبلية.

---

(١٢) انظر: عبد الإله بلقزيز، **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩١).

(١٣) ثمة خلاف على أطروحة د. عبد العزيز الدوري الذي يعود بوجود الأمة العربية إلى تاريخ سابقٍ للقرن التاسع عشر! انظر: عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣).

من هنا، ومن هنا فقط، ينبغي أن يبدأ تفكيرنا في الوحدة العربية: بعيداً عن الايديولوجيا قريباً من المصلحة(١٤).

ب ـ معضلة الاندماج الاجتماعي والوطني

صَرَفَ الخطابُ الوحدوي العربي الشطرَ الأعظم من الزمن والجَهْد لدراسة ظاهرة التجزئة الكيانية التي عانى منها الوطن العربي طويلاً وانتهت به إلى أرخبيلٍ من الدويلات والكيانات القطرية. حلَّل آليات تلك التجزئة من منظور عواملها الخارجية (الاستراتيجيات الاستعمارية التقليدية، والنيوكولونيالية بعد الجلاء الاستعماري، ثم الصهيونية)؛ وكشفَ عن الوظائف الكبيرة التي تؤديها تلك التجزئة على صعيد تعظيم مصالح القوى الأجنبية التي تدير عملية التجزئة وترعاها (بوضعها البيئة المثالية لتعظيم تلك المصالح: وخاصة مع تبيُّن حجم المخزون النفطي في البلاد العربية وقيام دولة إسرائيل)؛ ونبَّهَ إلى المخاطر الناجمة عن استمرار حال التجزئة على مصير الوطن العربي: دولاً ومجتمعات. ومهما يكن من أمر طُفُوِّ الكثير من الكلام الايديولوجي التعبوي في الخطاب الوحدوي العربي في هذه المسألة، ومنه مخاطبة الوجدان بمفردات التجييش الانفعالي، فإن قسماً كبيراً مما كتبه المثقفون الوحدويون العرب حَمَلَ من سمات الرصانة والموضوعية والتحليل العلميّ ما يشرّفه ويرفع من قيمته، وغطّى حاجةً معرفية حقيقية لفهم علاقة الاتصال التلازُمي ـ بل الماهويّ ـ بين الاستعمار وتمزيق أوصال الوطن العربي وأواصره، بين ذلك التمزيق والتخلّف العربي. لكن مشكلة هذا الخطاب الفكري الوحدويّ في أنه رأى إلى التجزئة في هذا الوجه الوحيد منها فحسب، أي بما هي ثمرة فعْلٍ **خارجيّ** وقعَ على الوطن العربي بقدرة قاهرٍ جبّارٍ ظالم هو الاستعمار، ولم ينصرف كثيراً إلى رؤية **الوجه الداخلي** لتلك التجزئة الذي مكّن للعامل الخارجي (= الاستعماري) أسباب النجاح في تحقيق التمزيق الكياني للجغرافيا البشرية والسياسية العربية. وهذه كانت ـ وما زالت إلى حدّ ما ـ ثغرة كبيرة في الخطاب القومي العربي.

---

(١٤) ما أغنانا عن القول إن الجماعات الأقوامية غير العربية لا يعنيها في شيء أن يقيم العرب وحدتهم على فكرةِ أنهم أمّة ذات هوية قومية متميزة. بل إن مثل تلك الوحدة تخيفهم أو لا تُطَمْئنُهم، وقد تنمّي في بعض أوساطهم دعوات الانفصال. أما حين تقوم فكرة الوحدة على المصالح المشتركة، بعيداً عن فرضيات الثقافة والدين، فإن تلك الجماعات غير العربية لا تجد ما يمنعها من العمل داخلها والدفاع عنها.

ولسنا نعني بالوجه الداخلي للتجزئة سياسات النخب القطرية الحاكمة، المتمسكة بكيانات التجزئة، المدافعة عن حدودها وسياداتها وأعلامها وأناشيدها ونياشينها وعروشها واقتصاداتها الصغيرة وبرامج التاريخ المحلي في مدارسها، المناهضة للتوحيد القومي ولأيّ شكلٍ من أشكال التوحيد الأفقي العربي الذي تخشاه لأنه يَذهبُ بممالكها ومزارعها السلطوية. . .، فهذه السياسات ليست في النهاية أكثر من **عَرَضٍ** من أعراض العامليْن الداخلي والخارجي للتجزئة. ما نعنيه بالوجه الداخلي، أو ـ للدقة ـ بالآليات الداخلية هو مجمل **العلاقات والبُنى الاجتماعية التقليدية الموروثة والمتجدّدة** ذات الطبيعة **الانقسامية والعصبوية المغلقة** التي تبدو فاعليتُها الاجتماعية **تفكيكية** وليست توحيدية، جانحة نحو رسم أُطُرٍ مغلقة لها على حدود الهويات «الأنثروبو ـ جماعية الصغرى» وعلى نحوٍ يمنع من ـ أو يعوق ـ بناء الهوية الجامعة (الوطنية أو القومية). إنها **العلاقات الطائفية** بأوسع معانيها وأرحبِ أشكال التعبير الماديّ الاجتماعيّ عن نفسها (الطائفية والمذهبية والقبلية والعشائرية والمناطقية والعرقية. . .).

لقد اصطدم تكوينُ الدولة الحديثة في حيّزها الوطني الضيّق (أو القطريّ في اللسان السياسي المشرقي) بهذه البُنى والعلاقات **النابذة**، لأن منطق الدولة ـ وهو توحيديّ بالضرورة ـ يدعوها إلى التحلُّلِ من ماهياتها المغلقة، كجماعات صغرى منكمشة على ذاتها ومرتبطة بتضامناتُها الداخلية وولاءاتها الداخلية التقليدية، لكي تنضوي في كيانٍ تَقُوم وظيفتُه على إنتاج **جماعةٍ وطنية** كبرى وجامعة هي مادتُهُ التي لا يكون إلا بها. على هذه الجماعات القائمة على عصبياتها الذاتية المغلقة أن تذوب في جماعة واحدة جديدة (= الجماعية الوطنية)، وأن تَنْحَلَّ روابُطها التضامنية الذاتية في رابطة جديدة (**الرابطة الوطنية**)، وأن تُلغى ولاءاتُها التقليدية فلا يكون الولاء إلا واحداً: للوطن وللدولة، وأن تتوقف مؤسساتُها الخاصة عن تنشئة أفرادها على غير برنامج التنشئة الوطني. . . إلخ. هذا منطق الدولة التوحيديّ الذي يُصَادِمُ منطقَها الانقساميّ العصبويّ. لكن الدولةَ ما استطاعت أن تكسب معركة التوحيد أمام هذه العصبيات التي نجحت ـ أحياناً مستثمرة إخفاقات الدولة ـ في استنفار قُواها الذاتية وتنظيم مقاومة فعّالة لمشروع التوحيد. بل إن هذه المقاومة أصابت حَظّاً من النجاح في بعض البلاد إلى درجةِ أنها مَسَخَتْ معنى الدولة وشخصيتَها، فأخذتْها إلى منطقها العصبوي كي تصير دولةً طائفية

أو عشائرية، وفضاءً للمُحَاصَصة بين المذاهب والطوائف والقبائل والأعراق!

إذا كان مشروع التوحيد الوطني (= القطري) قد هُزِم أمام المجتمع العصبوي، فكيف لمشروع التوحيد القومي أن ينجح؟ وهل جَمْعُ أقطارٍ مشروخة بانقسامات عصبياتها إلى بعضها البعض فعْلٌ يليق به أن يكون توحيديّاً، وأن يكون قوميّاً، وأن يُنَاضَل من أجله ويُسَالَ الحِبْر من أجله؟ إن لم يبدأ التوحيد من مقدماته الحقيقية: من معالجة معضلة ضَعْف وهشاشة البنى الاجتماعية العربية، فلن يرى النور. إن التكوين العصبوي العربي لا يعني شيئاً آخر سوى أن مجتمعاتنا **تعاني من نقصاً حادّاً في الاندماج الاجتماعي**[١٥]، وأن التوحيد الحقيقي هو بناء ذلك الاندماج المفقود، هو **زوال تلك التجزئة الداخلية العميقة التي تُشكّل بنية تحتية للتجزئة الخارجية**. وبكلمة، **هو بناء الدولة الوطنية الحديثة** مقدمةً ولَبِنَةً لدولة الوحدة. وهي دولة لا تقوم بغير جَدَلٍ موضوعيّ ودائم بين الديمقراطية والتوحيد. وتلك مسألة سنَطْرقُها بعد حين.

ج ـ أولويةُ فكرةِ الوحدة وحاكمِّيتُها في الخطاب القومي

يُعْرّف القوميون، في التصنيف التقليديّ الدارج، بأنهم دعاةُ الوحدة العربية حتى إن الصفةَ ما عادت تَعْييناً معرفيّاً من ملحقات الذات وإنما باتتْ ماهيةً. وما أغنانا عن القول إن هذا الضرب من التعيين **الجوهراني** أو الماهوي للقوميين مسيءٌ لهم وللفكرة الوحدوية على السواء. يسيئُهم أن يقال في حقهم إنهم وحدويْون **فقط** أو إن الوحدة كلَّ قضيتهم وكلَّ ما لديهم، وإن ما عداها ليس لهم فيه حظ أو نصيب. ومعنى الإساءة لا يعود إلى وحدويَّتهم، وإنما إلى النظر إليها بما هي **كلّ** بضاعتهم، وهو ما يفيد ـ بالتفصيل والاستطراد والتَّبِعةِ ـ أنهم، مثلاً، ليسوا ديمقراطيين، ولا تشغلهم مسألة العدل الاجتماعي والتنمية الاقتصادية وما شاكل، أو أنهم إذا ما شُغلوا بها ففي اتصالها بمسألة الوحدة أو لاتصالها العرَضي بها. ثم إن الإساءة تَلْحَقُ الفكرة الوحدوية بذلك التعيين لأن ربْطها الحصريّ بالقوميين يُفهم منه أنها ليست قضيةَ الأمَّة جمعاء ولا تياراتها الاجتماعية والسياسية والثقافية كافة، بل قضيةُ تيارٍ واحدٍ منها فحسب، مما

(١٥) انظر مطالعة عميقة لمعضلة الاندماج الاجتماعي في: برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

يُفْقِدها امتياز الإجماع الوطني والقومي ويُدخِلها في ساحة المنازعات والاختلافات كمسألةٍ خلافية!

والحقّ إن هذه ليست مشكلة تعريفٍ خاصة بالقوميين حصراً. إنها أيضاً مشكلة الليبراليين حين يُعَرَّفون بكونهم دُعاةَ حرّيةٍ (سياسية واقتصادية) ودستورٍ وحياةٍ نيابية فحسب. ومشكلة الماركسيين حين يعرَّفون بأنهم دعاةُ اشتراكيةٍ أو توزيع عادلٍ للثروة. ومشكلة الإسلاميين إذْ يُعَرَّفون بما هُم مُدَافِعَةٌ عن هوية الأمّة أو عن تطبيق أحكام الشريعة في نظام الدولة. هؤلاء جميعاً ـ كالقوميين ـ قد يلحقهم إجحافٌ من ذلك التعيين الماهوي الذي يُقْفل عليهم في النطاق الضيّق للقضية الأساس التي بها يتحدَّدون في وعي مَن يحدّدُهم على ذلك النَّحو. كما أن التبهيت والتبخيس يلحق تلك القضايا الكبرى (الحرية والديمقراطية والاشتراكية والهوية الثقافية والشخصية الحضارية. . . إلخ) حين تُجَرَّدُ من نصاب الإجماع الاجتماعي وتُوضَع على جداول أعمال فئوية.

هل أخطأ الذين صنّفوا القوميين وأضرابَهم على هذا النَّحْوَ من التصنيفِ إذن؟

لم يكونوا مخطئين دائماً. فلقد قدَّم القوميون أنفسَهم على النحو الذي أسَّس لشرعية ذلك الضرب من التصنيف أو أوحى به على الأقل. وكذلك الليبراليون واليساريون والإسلاميون يفعلون. لم يكن الخللُ دائماً في موازين مَنْ يصنِّف، كان لِمَنْ يُصَنّف حظٌّ من الإسهام فيه والحَمْل عليه. وما كان حظُّه ذاك في ما فكَّر فيه في شأن مسألته وفي ما أعرضَ عن التفكير فيه من مسائل أخرى، وإنما كان سَهْمُهُ **بالممارسة** أيضاً. فالتصنيف ما أسقط عبثاً صفة الوحدوية القومية عن الليبراليين، وما أسقط صفة الديمقراطية عن القوميين والإسلاميين، لكن هؤلاء أسقطوا عنهم تلك الصفات جميعاً **من طريق سلوكهم السياسي** وبرامجهم **وتجربتهم في السلطة**، فأقاموا من أنفسهم على أنفسهم دليلاً على أنهم كانوا عن تلك المسائل مُعْرضين ولغيرها منصرفين.

يعْنينا هنا، في المقام الأول، أمْرُ القوميين، وإن كان أمرُهُم في هذا الشأن أمْرَ غيرهم، فيجوز قياس هؤلاء على أولاء لاشتراكهم في العِلّة على قول علماء أصول الفقه. يَعْنينا ـ على نحوٍ خاص ـ أن نَعْرِف ما إذا كانت **حاكميّةُ** فكرة الوحدة في الوعي القوميّ العربيّ ما زالت تخدُم هذا الوعي اليوم وما زالت تخدُم فكرة الوحدة العربية نفسَها.

إذا نظرنا إلى المسألة وسؤالها من منظورٍ **نهضوي** شاملٍ[١٦] واستراتيجيّ، تبدو لنا مسألة الوحدة متشابكة الخيوط والأواصر مع غيرها من مسائل النهضة والتقدم في الوطن العربي، مثل الديمقراطية والتنمية والعدالة الاجتماعية والتحرر الوطني والأمن القومي والثورة الثقافية والتحرُّر الاجتماعي. فهذه جميعُها أهداف متفرعة عن تطلّع نهضوي واحد، متداخلة، ومتبادلة التأثير، وقد لا يقْبَل الواحدُ منها تحقُّقاً من دون تحقُّقِ غيره؛ وإن «صَدَف» أن تَحقَّق، يظل اكتمالُ مضمونِهِ متعلِّقاً بتحَقُّق غيره. وما أغنانا عن بيان أن هذا الترابط بين الأهداف النهضوية، كما نفهمه ونُدرِكُه من هذا المنظور الشامل والاستراتيجي، ليس ترابطاً نظرياً فحسب أو ليست منظوميَّتُهُ من فِعْلِ عقلٍ يَعْقِل ويتعقل ويُقِيمُ علاقات التواشج بين الأشياء على مقتضى نسقيَّةٍ فيها مفتَرَضة، وإنما هو **ترابط موضوعي وواقعيّ** قامت عليه من التاريخ أدلَّة. يكفينا أن ننبّه إلى بعضٍ معلومٍ من علاقات الترابط تلك من طريق التذكير بأن مجتمعات ودول متفرقة أو مجزَّأة تعجز عن توليد دينامية توحيدٍ بينها إنْ خَلَتِ العلاقاتُ بينها من **المصالح المشتركة**، والمصالح هذه قد تكون اقتصادية، وقد تكون أمنية، أو قد تكون غير ذلك. وهي ـ في أحوالها كافة ـ لا تكون من دون تنمية ومن دون استراتيجيةِ أمنٍ قومي. ويكفينا أن نذكّر بأن التنمية الاقتصادية وإن عَظُمت، لا قيمة اجتماعية لها، ولا انعكاس لها، على أحوال المجتمع إن لم تترافق مع شكلٍ ما من أشكال التوزيع العادل للثروة الذي يَجْسُر فجوة التفاوُت بين الطبقات.

إن أرقى أشكال الوحدة القومية، في هذا المنظور النهضوي الشامل، هو الشكل الذي تترافق فيه هذه الوحدة مع التطور الديمقراطي، والتنمية الاقتصادية والصناعية والعلمية، والعدالة الاجتماعية، والأمن القومي، والثورة الثقافية، والتحرر الاجتماعي، والمساواة الكاملة بين الجنسين. ولذلك وصفنا حالة هذا النمط من الوحدة بالاستراتيجية. ويَرُدُّ معنى الحالة الاستراتيجية إلى **أمريْن**: إلى العلاقة **الكلية** بين الأهداف النهضوية من جهة، وإلى النَّفَس الزمني الطويل الذي تقتضيه عملية التطور والتراكم في العمل الوحدوي حتى تبلغ هذا المدى

(١٦) انظر مساهمتنا في طرح هذه المسألة، في: عبد الإله بلقزيز، «نظام الأولويات لأهداف المشروع الحضاري،» ورقة قدمت إلى: **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ٢٠٠٥)، ص ٩٠٧، وانظر المقدمة التي وضعناها للكتاب.

من جهة ثانية. غير أن ما لا يُدْرَكُ كلُّه لا يُتْرَك جُلُّه، على قول المأثور الفقهي. ولذلك، إذا كان على قوى الأمّة أن تكافح من أجل وحدتها حتى تبْلُغَ هذا المبلغ العظيم منها، فإن امتناع شروط التحقيق الاستراتيجي في المدى المنظور من الزمن، لا يمنع الوحدويين من أبنائها من أن يتمسكوا بمنظور مرحليّ جدليّ لا يَصِل فيه التَّمَفْصُلُ بين الأهداف النهضوية إلى الحدّ الأقصى الاستراتيجي (الذي وصفناهُ) بسبب ضيق نطاق الترابط كما سنرى، ولكن أيضاً لا يَقَعُ فيه التراجُع عن مبدإ عدم المقايضة بين مبادئ النهضة: مجتمعةً أو في نطاق الترابط الجزئي.

ضمن هذا المنظور **المرحلي**، ثمة خطٌّ تراجعيّ أخير لفكرة الوحدة لا يجوز التواني في الدفاع عنه باستماتة لأن في سقوطه سقوطاً لفكرة الوحدة، هو خط **الترابط الجدليّ بين الوحدة والديمقراطية**. لقد مَرَّ على القوميين حينٌ من الدهر كانوا فيه سادَةَ السياسة والثقافة (= سنوات الخمسينيات والستينيات)، وكانوا فيه عن الديمقراطية مُعْرِضين. شدّتهم فكرةُ الوحدة أكثر وحسبوا ركوب صهوة الديمقراطية طريقاً أقصر إلى الإتيان على هيكل الوحدة بمعاوِل الهدم، ربما بحُجَّةِ أن الوحدة تَجْمَع والديمقراطية تَدُسُّ الخلافَ في الأمّة إن لم تفرِّق. ربما كان ذلك ـ أيضاً ـ بتأثير ثقافةَ عصرٍ تحرُّريّ على الصعيد الكوني ما كان للديمقراطية فيه اعتبار: هي المُتَّهَمة بشُبْهَةِ علاقةِ الاقتران بالليبرالية والبرجوازية اللّتيْن من أحشائهما خرج الاستعمار. وربما أيضاً بتأثيرِ خفيّ لذاكرةٍ جماعية مكلومة بسابقةِ الخلاف في الأمّة وبفتنةٍ ذهبت بوحدتها إلى الحتف[١٧]. تلك حقبةٌ من الأخطاء القومية انصرمت، وقد لا يجوز محاكمتُها بقناعاتٍ جديدة تولَّدَتْ قبل عقدين أو ثلاثة. لكن المطلوب هو أن يُدْرِك الوحدويون أن التلازم بين الوحدة والديمقراطية لم يَعُدِ اليوم ترفاً أو خياراً من خيارات، وإنما ضرورةَ وجودٍ للوحدة ولفكرتها في العقل والوجدان.

لن أتحدث هنا عن الرؤية البسماركية للوحدة، وعن الحاجة إلى نقدها والتحرُّر منها، فلقد فعلتُ ذلك في مكان آخر[١٨]، وإنما سأنبِّه إلى خطإٍ

---

(١٧) حتى الآن لم يَجْرِ بحثٌ جدّي في العلاقة بين فكرة الأمّة العربية في العصر الحديث وبين فكرة الأمة والجماعة في الإسلام. أشار إليها شيخ المؤرخين عبد العزيز الدوري عرضاً (في: **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**)، وتوقّف عندها جزئياً هشام جعيط، في: **أزمة الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

(١٨) بلقزيز، **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن.**

التحجُّجِ بسوابق التوحيد القومي وحقائقها التاريخية لإسقاط فكرة التلازُم تلك. فلقد يجِد كثيرون في السِّفْر التاريخي الوحدوي، منذ قرنين، ما يقيمون به دليلاً على أن تجارب التوحيد القومي في أوروبا وأمريكا لم تسلك مسلكاً ديمقراطياً. وهم في هذا القول، وإن كانوا يَلْحَظُون حقيقةً تاريخية لا غبار عليها[١٩]، لا يأخذون في الحسبان **حقيقتيْن** أخرييْن رديفتين:

أولاهما أن التوحيدَ القوميَّ القسريّ في أوروبا وأمريكا له شروطه التاريخية التي قَضَت بأن يكون كذلك، ثم لم تلبث تلك الشروط أن تغيَّرت في القرن العشرين، منذ ما بعد الحرب العالمية الأولى، مع قيام «عصبة الأمم»، وخاصة في أعقاب الحرب الثانية وقيام «منظمة الأمم المتحدة، وبداية سريان مفعول القانون الدولي الذي يقدّس الحدود والكيانات القائمة ويمنع إهدار سيادتها بالقوة المسلحة (تحت الفصل السابع من «الميثاق»)[*].

و**ثانيتهما** أن وحْداتٍ قوميةً أخرى حديثة قامت على مقتضى ديمقراطي توافقي إنْ في نطاقها الكيانيّ القوميّ الضيّق (سويسرا، كندا، بلجيكا... إلخ) أو في نطاق إقليمي أوسع («الاتحاد الأوروبي»). وعلى ذلك، لا حجَّة لِلّذين ما زال يخامرهم حلم وحدةٍ قومية اندماجية على النمط البروسي، فيحسبونه النمط الوحيد والأوحد للتوحيد القومي.

حين نشدّد على الماهية الديمقراطية للوحدة العربية، لا نذهب مذهبَ بعضٍ في القول إن الوحدة العربية إمّا تكون ديمقراطية أو لا تكون. إذِ القولُ هذا ـ عند حُسن الظن به ـ إراديُّ الهوى بحيث لا يَلْحَظ أن للتاريخ قوانينَه الموضوعية التي قد لا تجري رياحُها بما يشتهيه الفكر. أما إن أسأْنا الظَّن به ـ وهذا يجوز ـ فهو شكلٌ آخر من ترتيل الإيمان بمعاداة الوحدة بتعلَّة الديمقراطية! لا نفكر بمقتضى تلك المعادلة[**]، التي قد ينقضُها التاريخ والواقع. ولكن نقول: إنْ

(١٩) انظر للتفصيل: نديم البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(*) ما زال الردّ الدولي العسكري القاسي على الاجتياح العراقي للكويت ـ بموجب أحكام قرار مجلس الأمن رقم ٦٧٨ ـ طريّاً في الأذهان، بصرف النظر عن أن أهدافه لم تكن حماية سيادة الكويت، وإنما تدمير قدرات العراق العسكرية والصناعية والعلمية.

(**) التفكير فيها في النطاق القومي كالتفكير فيها في النطاق الوطني على صعيد النتائج. هل نقبل بوحدةِ الإمارات العربية وبالوحدة اليمنية لأنهما قامَتا على توافقٍ بين الشركاء فيها، ونرفض الوحدة السعودية لأنها تَحصّلت من طريقِ العنف والإخضاع؟!

حَصَل وتحقَّق شكلٌ ما من أشكال الوحدة العربية من غير طريق الديمقراطية، فواجبُ الوحدويين أن يناضلوا من أجل إكساب تلك الوحدة مضموناً ديمقراطياً، لأن وحدةً بهذا المعنى (= الديمقراطي) هي الأبْقى والأدْوم والأقدر على الصمود. والأهمّ من ذلك، لأنها الأكثر قدرة على إقناع الشعب بجدواها.

في الحاليْن، سواء فكَّرنا في الوحدة من منظورٍ نهضويّ شاملٍ واستراتيجي، أو من منظور مرحليّ، فإن الثابت الذي لا يجوز أن ينحرف عنه فعل الوحدة هو الديمقراطية، لأن هذه وحدها تضع في حوزة الوحدة ما تبرّر به شرعيتَها في وعي مجتمعها وشعبها وأمّتها، ولأن شعباً يشارك ـ مشاركةً ديمقراطية حرّة ـ في صناعة وحدته، خليق بأن يدافع عنها حين يداهمها خطر الانقضاض عليها من الخارج أو الارتداد عنها من الداخل.

د ـ ثنائية الدولة القطرية/ الدولة القومية

حكمتْ هذه الثنائية الوعيَ القوميَّ العربيَّ طويلاً ورسمتْ فيه، منذ البداية، **معنى** الوحدة **وصورتَها**. وهي، في التحليل الأخير، متولّدةٌ من موضوعة التجزئة وناجمة عن عقيدتها. حين يكون الوطن العربي قد تعرّض لتمزيقٍ كيانيّ استعماريّ (= التجزئة)، تكون الثمرة المُرّة لذلك التمزيق الدولة المسخ التي سميّت قطرية أو إقليمية أو دويلة وما شابه من التسميات. وحين يكون الهدفُ القوميّ هو توحيد ما مزَّقه الاستعمار وفتَّتهُ، تكون صيغة ذلك التوحيد إنهاء حالة الدولة القطرية غير الشرعية أو الوليد غير الشرعي للتجزئة الاستعمارية. يمُرُّ التوحيد، حكماً، على جثة الدولة التي تمزّقت بها وحدةُ الأمة.

هذا منطق الخطاب القومي حين ينطلق من مقدمته التي تسلّم بأن وحدة الأمة تمزّقت بالتجزئة، نَصِفُه ونعرضُه بأمانة كما قدّم نفسه لعقود وأجيال في آلاف الصفحات المنشورة والمتوفّرة اليوم لملايين القراء. حين تكون الفرضية مختلفة، تختلف الصورة، ويختلف التفكير، وتختلف ـ بالتّبِعة ـ النتائج. حين يقال ـ مثلاً ـ إن الدولة الوطنية (المعروفة في الخطاب الشامي القومي بالقطرية) سابقة في الوجود لفعل التجزئة، وتاريخية، تعود إلى مئات السنين، ودافعت عن استقلالها في وجه الاستعمار وفي وجه العثمانيين قبله، تختلف زاوية النظر

إلى الموضوع تماماً. مَن يُنْكِر على الدولة في مصر وفي المغرب الأقصى وفي اليمن وفي عُمان شخصيتها الوطنية التاريخية؟ مَن يجرؤ على الزعم أن الدولة في الجزائر وفي تونس وفي البحرين وُلدتْ من تجزئة أقطار كبرى، كما وُلدت أقطار المشرق من تجزئة سورية الكبرى؟ مَن ينفي أن دولاً وطنية وُلدت من توحيد أقاليم متفرقة، وليس من التجزئة، مثل ليبيا والعراق والسعودية والإمارات العربية المتحدة، و ـ أخيراً ـ اليمن الموحّد؟ من يفعل ذلك يُخْفي الغابة بالشجرة، لا يرى إلا واقعةً جزئية تتحول في ذهنه إلى قاعدة وما عداها (= الكلّ أو الأعظم) استثناء!

نحن، إذن، أمام فرضية أخرى مختلفة. أمام قسم من المجتمعات العربية قامت فيه دول وطنية بفعل تراكم تاريخي ـ ليس هنا مجال الخوض فيه ـ لا بفعل تجزئةٍ استعمارية. في هذا القسم من الوطن العربي لا تمثل الدولة الوطنية، في وعي شعوبها ونخبها، عاراً يُخْجِل أو يُشْعِر بالذنب والخطيئة بحيث لا يكون من ثقله تحرّرٌ بغير التخلّص من أسبابه، على نحو ما هو أَمْرُ الشعور القومي المشرقي بالدولة القطرية، وإنما الدولة الوطنية فيهم مدعاة إلى الاعتزاز من دون مغالاة لأنها ليست منتهى طموحهم ولا خاتمة مطاف أحلامهم. وهكذا **فالدولة التي ناضل الوحدويون في المشرق العربي من أجل إلغائها لأنها غير شرعية، هي الدولة التي ناضل الوحدويون والوطنيون في المغرب العربي ومصر واليمن من أجل تحريرها من قبضة الاحتلال الأجنبي**.

ماذا تعني الوحدة عند الأخيرين إذا كانت تعني غير ما تعنيه عند القوميين في المشرق العربي؟

إنها تعني ـ اختصاراً ـ **الانطلاق** من هذه الدولة الوطنية **كقاعدة** نحو عملية توحيدٍ أشمل، وليس الانقضاض عليها وتقويضها كشرطٍ لذلك التوحيد أو كدينامية وحيدةٍ له. يعني ذلك ـ ابتداءً ـ التسليم بأن لهذه الدولة شرعيتها التاريخية التي لا تَقْبل النقض بالإفناء أو الإلغاء، ولكنها تَقْبل الخروج من حدودها الكيانية الضيقة في علاقةٍ اتحادية أوسع وأعلى تَقْتَرح عليها مستقبلاً تنموياً ونهضوياً لا توفّره لها شروطها الذاتية المحدودة. تقدِّم الوحدة العربية، بهذا المعنى، طمأنةً للوطنيات التاريخية العربية بأنها لا تُهدرها بقدر ما تُدخلها في نسيجٍ وحدويّ له ما يبرّره من التاريخ (المُشْتَرَك اللغوي والثقافي) وله ما

يفرضه ويمليه (الحاجات المشتركة). ونحن في غنىً عن بيان أن هذا النمط من التوحيد القومي الذي ينطلق من التسليم بالوطنيات ويُطَمْئِنُها على نفسها، ويدعوها إلى علاقاتٍ وحدوية مصلحية، إنما هو الذي يعتمد الصيغة الاتحادية (الفدرالية) لا الصيغة المركزية الاندماجية.

يمكن تعميم هذه الرؤية خارج الأقاليم العربية التي تشكّلت فيها تاريخياً كيانيات وطنية مستقلة، أي في الإقليم المشرقي من الوطن العربي الذي تعرّض للتجزئة الاستعمارية ونشأت فيه الفكرة القومية العربية. يستطيع الوحدويون هناك أن يعترفوا ـ ولو على مضض ـ بأن الدولة القطرية التي رسم الاستعمار حدودها، وإن لم تُولَد شرعيةً، اكتسبت مع الزمن كثيراً من مصادر شرعيتها من طريق الحقائق السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية التي خلقتها على مدى عقود طويلة، وأن أيةَ محاولةٍ لإسقاط تلك الشرعية أو تجاهُلها ـ بدعوى أن الحقوق لا تسقط بالتقادُم ـ سيصطدم بممانعاتٍ شديدة من تلك الكيانيات القطرية: لا من نخبها الحاكمة فحسب، وإنما من شعوبها وتياراتها غير القومية. وحينها ما الفائدة من التجذيف اليائس ضدّ أمرٍ واقعٍ لا يُقْتلع بالرغبات والأماني؟

لا بد للفكر الوحدوي العربي من أن يخرج من النطاق الذي تضربه حوله ثنائية القطري/القومي، لأنها **ثنائية** فكرية وسياسية **كابحة**. لا بد من الاعتراف بأن الدولة الوطنية هي نقطة بداية مشروع التوحيد العربي ومنطلقه وليست نهايته، وبأن أيَّ مشروعٍ بهذا المعنى ينبغي أن يلْحَظَ موقعاً لتلك الدولة فيه، وعلى معادلة الوحدة، بهذا المفهوم الاتحادي ـ الديمقراطي، أن تبرّر نفسها على نحوٍ مختلف: **إن تجاوُز حالة الدولة والكيانية الوطنية لا يأخذ شرعيته من أن هذه الدولة مصطنعة أو تُجَافِي حقاً للأمة في وحدةٍ قومية، وإنما هو يأخذ شرعيتَه من كونها لا تستطيع بإمكانياتها الذاتية المحدودة أن تجيب عن معضلات الأمن والتنمية والتقدّم، وأنه لا حلّ أمامها إلا في أشكال جديدة من الاندماج الإقليمي يوفّر لها ـ في عصر التكتلات الكبرى: عصر العولمة ـ إمكانية التغلب على مشكلات التطور والمستقبل.**

حين تُطرح فكرة الوحدة العربية على هذا الصعيد من التصوّر، حين تُلحظُ مَوْقعيَّةَ الدولة الوطنية من عملية التوحيد، أي بما هي نقطة انطلاقها والحجر الأساس فيها، يترتب على ذلك برنامج عمل سياسي لا سبيل إلى تجاهُلِه أو

القفز عليه: **تجهيز** هذه الدولة الوطنية **وتأهيلها من الداخل** كي تكون لبنة صلبة في عملية الوحدة. ذلك أن الوحدة ليست تجميعاً لـ «خردةِ» دولٍ منخورة ومتآكلة ومُهترِئة من الداخل، وإلا أتتِ الوحدةُ على مثالها إنْ لم تسقُط سريعاً بسبب انفجار المشكلات الناجمة عن ذلك الداخل القطري المتفسّخ. وفي قائمة ما يحتاج إلى تجهيزٍ وإعادة بناءٍ في ذلك الداخل المنخور أوضاع الوحدة الوطنية المعرَّضة اليوم ـ ومنذ زمنٍ ـ إلى التمزُّق والانفراط جرّاء الانقسامات العصبوية (الطائفية والمذهبية والعرقية والعشائرية. . . إلخ) وما تقود إليه من فتنٍ وحروبٍ أهلية، ومن دعواتٍ إلى الانفصال والتقسيم!

لن نكرّر هنا ما سبق وقلناه في موضوع أزمة الاندماج الاجتماعي في الوطن العربي، لكننا نودّ التشديد على أن التفكير في هذا الموضوع بات اليوم مِن ألحِّ الواجبات والفرائض الفكرية والسياسية على الوحدويين العرب إذا كان لهم أن يتطلعوا بعد اليوم إلى الوحدة. لم يعد مسموحاً لهم أن يتغاضوا عن مسألة القِلاّت (= «الأقليات») في المجتمع العربي بدعوى عدم المساهمة في إحداث المزيد من التمزيق والتذرير لأن ذلك التغاضي هو السبيل الأقصر إلى ذينك التمزيق والتذرير. عليهم أن يطرقوا الموضوع بعقلٍ ديمقراطيّ كي يعيدوا رَتْقَ ما قادت إليه الدكتاتورية السياسية والثقافية من فُتُوقٍ في نسيج المجتمعات العربية. وليس بغير رؤيةٍ ديمقراطية لمعضلات الاندماج الاجتماعي يمكن إعادة بناء فكرة الوحدة الوطنية التي هي **شرطٌ تحتيٌ** لفكرة الوحدة العربية ولمشروعها.

بقي أن نضيف، هنا، إلى ما قلناه عن الحاجة إلى فكرة عربية اتحادية، أن هذا الخيار **الاتحادي** هو الأمثل للوطن العربي والأنسب لاستيعاب المعضلات التي سبقت الإشارة إليها؛ وهو ـ في الوقتِ عينِه ـ خيارٌ حرٌ وطوعي تأتيه الوطنيات العربية عن سبْقِ وعيٍ وإرادة. وهو، لذلك السبب، لا يمكن أن يكون إلا خياراً **تدرّجياً** يتزايد الإقدام عليه والانضمام فيه بمقدار ما يقتنع المتردّدون بأن عائدات السّير فيه أجزلُ منافعَ وفوائد من الإضراب عنه. وكلما أمكن مجموعة الدول الأولى المتحدة أن تُحرز نجاحاتٍ ملموسةً في الجواب عن معضلات التنمية والأمن والاستقرار الاجتماعي والتطور الديمقراطي والبناء المؤسساتي، وتعظيم الموارد والمكتسبات، أمكن ـ بالتّبِعَة ـ حسْمُ تردّدِ مَن يتردّد وإقناعُهُ بأن الوحدة أُفُقَهُ الذي لا ريْب في أنه الوحيد الذي يفتح أمامه الطريق إلى المستقبل. إننا بِتْنا ـ باختصارٍ ـ أَمْيَل إلى نموذج

«**الاتحاد الأوروبي**»[٢٠]، وأمْيل إلى القواعد الأساس التي قام عليها منذ تجربة «**السوق الأوروبية المشتركة**» ـ ورسّخها اليوم أكثر ـ وهي: تأهيل البنى الاقتصادية للدولة للاندماج في نظام إقليمي، وتأهيل البنى السياسية لذلك الاندماج. يقتضي التأهيل في الحالتين إصلاحاً: الإصلاح الاقتصادي والإصلاح الديمقراطي.

هـ ـ أولوية الوحدة السياسية على الاندماج الاقتصادي

اقترن معنى الوحدة في الوعي القومي العربي بالوحدة السياسية. لا وحدة قومية سوى الوحدة التي تتجلّى في كيان سياسي موحَّد، حتى وإن أخذ هذا الكيان شكلاً اتحادياً، كما لم تتجاهل إمكانَهُ كتاباتُ مفكّر قومي من طراز فريد مثل ساطع الحصري. لم يكن ذلك الاقتران مصادفة عفوية في تاريخ الفكر القومي. كان شديدَ الاتصال بمفهوم الوحدة في ذلك الفكر بما هي إنهاءٌ ماديٌّ وسياسيّ لحالة التجزئة. إذ لمّا كانتِ التجزئةُ سياسية، في المقام الأول، وتُحَقِّقُ نفسها من طريق الدولة القطرية، كان على الوحدة، بالتَّبِعَةِ، أن تكون سياسية، وأن يكون المدخلُ إليها سياسياً. وما كان في الوُسْع مثلاً أن يُتَحَدث عن وحدةٍ اقتصادية أو عن مدخلٍ اقتصادي للوحدة بمقتضى ذلك المفهوم القومي التقليدي. إذِ الوحدةُ الاقتصاديةُ ممتنعةٌ من دون وحدة سياسية، بل يستحيل إمكانُها من دون هذه الوحدة السياسية، لأن الأولى فرعٌ من أصل الثانية. أما حسبان الاقتصاد والمصالح مدخلاً إلى التوحيد، فما كان وارداً حينَها، حتى لا نقول إنّ العمل به في مقام العمل ضد الوحدةِ ذاتها. إذ ماذا لو سمح التعاونُ الاقتصاديُّ بين القطريات ـ في نظر المتوجِّسين ـ بحلّ مشكلات هذه القطريات، وبالتالي تعزيز بقائِها أو ديمومتها؟!

ومن المفارقات أن الفكرةَ الاقتصادية: التعاونية والتكاملية، ما دخلتِ الوعيَ القوميَّ العربيَّ من تلقاء نفسه، ومن طريق تراكمٍ طبيعيٍّ فيه، وإنما طَرَقَتْهُ من طريقِ تأثيرٍ خارجيّ كان وراءَهُ مشروعٌ إقليمي حملتْهُ نخبٌ حاكمة في القطريات والوطنيات العربية. وكان ذلك، خاصة، مع ميلاد فكرة جامعة الدول العربية، الفكرة القائمة على مبدإ التعاون، والناحية منحى التركيز على العلاقة

---

(٢٠) راجع في باب التعريف بتجربته دراسة مميزة لحسن نافعة، **الاتحاد الأوروبي والدروس المستفادَة عربياً** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

الاقتصادية البينية. وكما تقتضي المناسبةُ القولَ إن الجمهورَ الأوسع من القوميين العرب ما نَظَر إلى فكرة الجامعة نظرةَ ارتياح، تقتضي الاعتراف بأن بعضاً من المفكّرين الوحدويين ـ على رأسهم ساطع الحصري ـ شذَّ عن الموقف الايديولوجي القومي العام من المسألة، ونَحَا منحى الواقعية السياسية في النظر إلى فكرة التعاون والعلاقة الاقتصادية، بل ما أخفى رهانَه على أن تُشَكِّل مع الزمن ديناميةً من ديناميات التوحيد القومي. ونحن اليوم نَدينُ له بالكثير في النظرة الواقعية التدرجية إلى الوحدة العربية، وفي إيلاء مسألة التعاون الاقتصادي مكانةً مركزية في البناء الوحدوي.

لقد كان من الطريف أن الأسباب التي صرفتِ النخبَ الفكرية القومية عن فكرة الوحدة الاقتصادية أو ـ للدقة ـ عن فكرة تأسيس المشروع الوحدوي على مدماك العلاقات الاقتصادية، هي عينُها الأسباب التي صرفتِ النخب العربية الحاكمة عن أي جَهْدٍ جدّيّ نحو السير في اتجاه توحيدٍ سياسيّ والاستعاضة عن ذلك بفكرة التعاون الاقتصادي. والأسباب المشتركة تلك بين الفريقين ـ على اختلافٍ بينهما في المنطلقات والتوجّهات ـ هي افتراض الوحدة العربية بالضرورة وبالتعريف وحدةً سياسية، وافتراض البناء الاقتصادي المشترك شكلاً من أشكال التَّفَلّت منها! لم يُدرك القوميون ـ إلا مَن رحم ربك[21] ـ أن لا سبيل إلى وحدةٍ عربية إلا بتوفير بنيتها التحتية وقاعدتها الارتكازية الاقتصادية

(٢١) لا بدّ من الاعتراف لمركز دراسات الوحدة العربية بدوره المتميّز في رعاية ندواتٍ علمية ومشاريع بحثية حول التكامل الاقتصادي والاعتماد المتبادل والسوق المشتركة. وهي أعمال منشورة ضمن إصداراته، نشير ـ على سبيل التمثيل لا الحصر ـ إلى بعضٍ منها في ما يلي: **التكامل النقدي العربي (المبررات ـ المشاكل ـ الوسائل): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٣ (بيروت: المركز، ١٩٨٦)؛ **الاعتماد المتبادل والتكامل الاقتصادي والواقع العربي: مقاربات نظرية: أعمال المؤتمر العلمي الأول للجمعية العربية للبحوث الاقتصادية، القاهرة، ١٥ ـ ١٦ أيار/مايو ١٩٨٩** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)؛ **الوطن العربي ومشروعات التكامل البديلة: أعمال المؤتمر العلمي الثالث للجمعية العربية للبحوث الاقتصادية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)؛ محمد لبيب شقير، **الوحدة الاقتصادية العربية: تجاربها وتوقعاتها**، ٢ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)؛ محمود الحمصي، **خطط التنمية العربية واتجاهاتها التكاملية والتنافرية: دراسة للإتجاهات الإنمائية في خطط التنمية العربية المعاصرة إزاء التكامل الاقتصادي العربي، ١٩٦٠ ـ ١٩٨٠**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)؛ عبد الحميد براهيمي، **أبعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)؛ محمود عبد الفضيل، **النفط والوحدة العربية: تأثير النفط العربي على مستقبل الوحدة العربية والعلاقات الاقتصادية العربية**، ط ٦ جديدة موسعة ومنقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ومحمد محمود الإمام، **تجارب التكامل العالمية ومغزاها للتكامل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

التي تصنع لها نسيج المصالح المشتركة والمتداخلة. أما النخب العربية الحاكمة، فانتبهت متأخرةً إلى أن مشروعات التنمية المشتركة والتكامل الاقتصادي لن تأخذَها بعيداً عن فكرة الوحدة العربية، بل ستأخذ سياداتِها القطريةَ ـ وهي أساس سياداتها السياسية ـ إلى حتْفها، فتداركت الخطر بوقف العمل بكل تلك المشروعات وتَرْك خططها واتفاقاتها تتآكل رَبَائِدَ في رفوف جامعة الدول العربية ومنظماتها الفرعية ذاتِ الاختصاص.

قضت جدليةُ القطريّ/القوميّ ومركزيةُ فكرة الوحدة السياسية في الوعي القومي بإعراض الأخير عن رؤية الدينامية الاقتصادية في أيّ مشروع وحدويّ، بل قَضَت بعدم إفراد موقعٍ للعامل الاقتصادي في رؤية مسألة الوحدة، واختصار هذه في شأنٍ سياسيّ حصريّ لا يضارِعُهُ في فقْرِه الفكريّ سوى فقره في الخيال السياسيّ، وفي الإصغاء إلى تجارب التاريخ الوحدوية المعاصرة[٢٢]. وبمقدار ما يتقدم الوعي الوحدوي على طريق التحرر من تلك الجدلية العائقة والعاقر التي تولّدها فيه ثنائيةُ القطري/القوميّ النابذة؛ وبمقدار ما يعيد وعيَ الوطنيات في رؤية تكاملية وتفاعلية ضمن منظورٍ وحدوي، بمقدار ما يقترب أكثر من إدراك مركزية العامل الاقتصادي وتأسيسيَّتَهُ في المشروع الوحدوي العربي. إن المفردات الحقيقية للوحدة ليست المفردات الايديولوجية والتعبوية التي ألِفْنَاها وأدمَنَ عليها خطابُنا القومي طويلاً (التاريخ المشترك، اللسان الواحد، الأمة الواحدة. . . إلخ)[*]، وإنما هي **المصالح المشتركة**، المصير المشترك، المنافع المادية المتبادلة، السوق المشتركة، الاندماج الاقتصادي، الوحدة الجمركية، الوحدة النقدية. . . إلخ. في هذا الفضاء الذي تؤسّسه **الدينامياتُ المادية**، وتؤثّثُهُ الحقائق الاقتصادية، تولَدُ أسسُ التوحيد الحقيقية، ويُنْتَسَجُ نسيجُ التشابك والتداخل في المصالح الذي يطيح بالحدود ويفكِّك السيادات المُقفَلَة على نفسها، ويفتِّت الهويات الصغيرة المرتبطة بالفضاءات والأسواق الصغيرة. وحينَها قد يكون مفعول اتفاقيةٍ حول سوق عربية مشتركة أقوى من مفعول اتفاقيةِ وحدةٍ سياسية ينقضُها الموقّعون عليها بعد حين. وقد تنهض شركاتٌ متعدّدة الجنسيات الوطنية أو عبر ـ الوطنية بما كان على أحزابٍ قومية أن تنهض به في زمنٍ مضى.

(٢٢) بدأ بعض الوعي بها يُطِلّ في مطلع هذا القرن من طريق معاينة المآلات الناجحة لتجربة الاندماج الإقليمي الأوروبي.

(*) لا شكَّ في قيمة هذه المفردات وفي جدواها بشرط أن تُجَنَّدَ في مشروع جدّي للتوحيد وإلا تحوّلت إلى مجرد بَخور سياسيّ.

و ـ نزعة الحتمية الوحدوية

يشعر القارئ في نصوص الفكر القومي بحضور كثيف لفكرة **الحتمية** عند تناول مسألة الوحدة العربية، وعلى نحوٍ تبدو فيه الوحدةُ قدراً مقدوراً ومصيراً آتياً لا ريب فيه. يؤسِّس لهذه النزعة **الحتموية** في الوعي القومي قدرٌ من الإيمانية المطلقة بأن الشعوب العربية تدرك مصلحتها الحيوية في وحدتها القومية، وأنها ذاهبة ـ لا محالة ـ إلى تحقيقها. لا يخدش هذه الإيمانية العميقة ملاحظةُ تعايُشِ هذه الشعوب مع واقعها الوطني أو القطري، فالتعايشُ هذا ظرفيّ وانتقالي، وأسبابُهُ طارئة وقابلة للزوال ما إن تنتظم إرادة الأمة في مشروع سياسيٍّ قوميّ يأخذها ـ وتأخذه ـ إلى تحقيق **ضرورة التاريخ**: وحدة الأمّة. ولاَ مِرْيَة في أن هذا الوعي الحتموي القومي يُشْبه ـ ويَتَنَاصُّ في حالة المثقفين ـ نَظِيرَهُ عند الماركسيين العرب في اعتقادهم أن الثورة موجودة بالقوة في وعي الكادحين والجماهير وفي إرادتهم، ولا تحتاج إلى أكثر من إخراج تاريخي تقوم به قابلتُها التي تولِّدُها: المثقفين الثوريين والتنظيم السياسي الطليعي.

وليس من شكٍّ في أن وعياً يَطْمئنُّ إلى مقدمةٍ معلومة (في صورةِ فرضيَّةٍ ضمنية) تقول إن الوحدة حقيقة تاريخية سابقة أنطولوجياً للتجزئة، ويبني عليها هيكله الايديولوجي واستنتاجاته، تكون أيلولتُهُ بالضرورة إلى القول إن **الوحدةَ جوهرٌ والتجزئة عَرَضٌ**. ولما كانت الجواهر ماهياتٌ ثابتة لا تتبدل والأعراض زائلة، فإن الوحدة آتيةٌ لا ريب فيها. إنها ناموس الوجود العربي ومنطقُ حركته في التاريخ. هكذا هو أمرُها في وعيٍ قوميٍّ ميتافيزيقي.

ولعلنا في غنًى عن القول إن في تضاعيف هذه النظرة الحتموية إلى الوحدة العربية في خطابنا القومي منسوباً مرتفعاً من **الإرادوية** (Valontarisme). فحتمية الوحدة ليست تعني ـ بالتأكيد ـ أنها سَتَتَحقَّق من تلقاء نفسِها **كسيرورة موضوعية مستقلة** عن الإرادة، وإنما هي تتحقق لأنها **مقيمة في إرادة الأمة** ونُخَبِها القومية: أحزاباً وحركاتٍ ومثقفين ودعاة. والمشكلة ليست هنا، بهذا المعنى العام للإرادة، وإنما هي في الاعتقاد بأن تحقيقها أمرٌ حتميّ **لمجرد وجود إرادة** لتحقيقها. وغنيّ عن البيان ـ عند مَن يذهب مذهبنا في فهم معنى مفهوم الإرادوية (ذي الدلالة اللينينية الكثيفة المتسربة إلى معظم الأدب السياسي العربي) ـ أن الشكلَ الأَظْهَرَ الذي تتخذه الإرادوية في الوعي القومي العربي (تماماً كما في الوعي الماركسي) هو **الفكرة الطليعية** التي عبّر عنها إنشاء

أحزاب قومية عربية وإسناد دور قاطرة القيادة التي تقود حركة النضال القومي نحو هدف تحقيق الوحدة إليها، بل واختزال سائل الأدوار الأخرى الممكنة (الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية... إلخ) في الدور السياسي (الحركيّ بمعناهُ الضيّق). ومن الطبيعي أن الفكرة الطليعية في السياسة لا يقوم لها أمر إلا مقترنة في الوعي مع نزعة اختزالية (Reductioniste) بأكثر من معنى: اختزال جميع حَيِّزَات المجتمع في حَيِّزٍ واحد (= الحيّز السياسي)، اختزال جميع الفعاليات الاجتماعية في فعاليةٍ واحدة (= السياسة)، اختزال الفكرة في دعوة (= ايديولوجيا)، اختزال الأمّة والشعب والجماهير في طليعة (حزب، نخبة)... إلخ!

لا بد من نقدٍ جذري لهذه الحتموية ووصيفاتها (الإرادوية، الطليعوية... إلخ) في الوعي القومي من أجل إعادة التفكير في مسألة الوحدة تفكيراً عقلانياً وواقعياً وتاريخياً. وإذا كان هذا النقد فريضة فكرية لتحرير الوعي الوحدوي من بعض **أساطيره الايديولوجية**، فهو ـ في الوقت عينِه ـ فريضةٌ سياسية لإنقاذ جمهور الفكرة الوحدوية في المجتمع العربي من السقوط في براثن حالة الاسترخاء والإيمان الأعمى **بالقَدَريّة الوحدوية**، أو لانتشاله من حال اليأس كلما طال الزمن وتأخر الوعد الحتموي ـ القَدَريّ بالوحدة.

إن أول ما نحتاج إلى اعتماده في رؤيتنا إلى مسألة الوحدة هو القاعدة التالية: **إن الوحدة العربية ليست حتمية تاريخية**، وإننا قد نخسر معركتَها إنْ لم نُحْسن خوضها، بل إنْ لم نُحْسن الإعداد لها كأية معركة يتوقف عليها الوجود، التقدم أو التأخر، النهضة أو السقوط. إن الوحدة ليست حتمية لأن نقيضَها موجودٌ على الأرض (الكيانات العربية المتعددة والمتهالكة من الداخل)، ولأن هذا النقيض يتلقّى التغذية المستمرة من خارجٍ يناصِبُ حقَّ العرب في وحدتهم عداءً جهيراً، ولأن أدواتنا الوحدوية (الأحزاب القومية، الجامعة العربية... إلخ) خَرِبَة ومعطَّلَة ولا تأثير لها في الناس، ولأن نسيج المجتمع العربي يزداد تمزقاً، وينكفئ إلى تكويناته الطبيعية العصبوية الانقسامية (الملل والنِّحل والأعراق والقبائل والعشائر والبطون والأفخاذ والعائلات... إلخ). هذه لوحة الواقع، فكيف تخرج الوحدة من رحم هذا المشهد كما تخرج الأرنب من كمٍّ معطف الحاوي في السيرك؟ كيف يخرج الطيب من الخبيث إن لم يَقَعْ تنظيفُ وإعدادُ وتأهيلُ وتهيئةُ الرحم التي منها يخرج؟

الوحدة العربية ليست حتمية تاريخية إلا بمقدار ما يتهيأ لها **مشروع تاريخي**، وبمقدار ما يُعْمَل عليه بدأبٍ وصدقٍ وإصرار: مشروع **لا تحكمه فكرة الواجب**، فتأخذه إلى الاصطدام بحائط المستحيل، وإنما **تؤسسه فكرة الممكن** التي تفتحه على نظرة تاريخية، واقعية، ديناميكية. بعبارة أخرى، لا يَحكمه عقل الفقيه، بل عقل المؤرخ والسياسي المتشبع بقيم الموضوعية والممكن التاريخي والإيمان بقوانين التاريخ والواقع الموضوعي.

ز ـ الاحتكار القومي لفكرة الوحدة

وَطَن في أذهان القوميين طويلاً أنهم وحدَهم، من دون سواهُم، حزبُ الفكرة العربية، ودعاتُها، وألسنتُها الناطقةُ بها، وجمهورُها المناضلُ من أجلها، وغيرُهم القريبين منها، ضَيْفٌ عليها في أحسن أحوال الظنّ به، وإلا فهو يُضْمرُ لها شعوراً بالاعتراض إنْ لم يُعالِنْها رفضاً أو يناصبُها عداءً. والتلازمُ في وعي القوميين بينهم والفكرة العربية (هو) ما كان في أساسِ تسميتهم قوميين تمييزاً لهم من غيرٍ أن تَسْقط عنه الصفة بِحَجْبِ التسمية عنه مِنْ لَدُن من احتكرها لنفسه. ارتضى القوميون لأنفسهم التسميةَ وما أبَوْها لأنها لهم في مقام الماهية، وبها عن غيرهم يتميزون ويتمايزون، بل بها ينتزعون من ذلك الغير التسليمَ بأن المسألة القوميةَ إقطاعُهم السياسيُّ الذي أقطعه لهم نوعٌ من التوزيع الايديولوجي لإسقاط الدور التاريخي العائد إلى هذا الفريق أو ذاك من قوى السياسة والفكر والايديولوجيا والحزبية في المجتمع العربي. وارتضى كثيرٌ ممّن لا تشملهم التسميةُ أن تنصرف هذه إلى القوميين حصراً حتى لا يحاسبهم أحدٌ على ضَعْف صلتهم بقضيةٍ ليست لهم، وحتى يكون في وسعهم أن يتمتعوا بريْع إقطاعهم السياسي الخاص (الليبرالي أو اليساري أو الإسلامي)، فلا ينافسُهم عليه أحد. فيما ظل قسمٌ ثالث حانقٌ على الفريقيْن: على فريقٍ يحتكر العروبة، وعلى فريقٍ يحتقر العروبة، لا يستطيع أن يتسمّى قومياً لأن القومية عندهُ مسألةٌ نضاليةٌ، وليست مذهباً كما عند القوميين، ولا يَقْبَل أن يجاريَ غيرَ القوميين في التشنيع على القومية لأنه يهاجمُ شيئاً حميميّاً في نفسه.

على أنه لا بدّ من عدالةٍ في توزيع المسؤوليات. ربما كان من حق القوميين أن يروا في أنفسهم سَدَنَةً للفكرة العربية. فلقد كانوا لأزمان متطاولة شديدي التمسّك بها في السرّاء والضراء. وقدموا في سبيلها أعزّ ما يُطْلب: العقل والوجدان والحرية والحياة. ولم يكن غيرُهم يَأْبَهُ لأمرها، إما لأنها بدتْ

لبعضٍ فكرةً تنقُضُ مشروعَهُ وتهدّدُهُ في الوجود (= الفكرة الوطنية النهائية)، أو تنافسُه على دورٍ وتزاحِمُ مشروعَهُ على مستقبلٍ وكيانيَّةٍ أخرى (= الفكرة الإسلامية)، أو لأنها بدتْ لبعضٍ ثانٍ فكرةً برجوازيةً عَفَّ عليها التاريخ تُجَذِّف ضدّ قانون التراكم والتقدم (= الفكرة الأممية)، أو لأنها بدَتْ لبعضٍ ثالثٍ فكرةً متمذهبةً منغلقة تُحَوِّلُ الوحدةَ من برنامجٍ سياسيّ إلى فلسفةٍ في الحياة وعقيدة. وإذْ حاربَها مَنْ حاربَها، وأعْرَض عنهاً مَنْ أعرض، وتردَّد في أمرها من تردَّدَ، بقيَ القوميون وحدهم في المَعْبد مرابطون. فمن ذا الذي ينازعهم في حقّ التمثيل؟

ذلك زمنٌ مضى وانقضى. زمن كانت فيه الحدود السياسية والايديولوجية بين التيارات مغلقة ومحروسة، وكلٌّ في فلكٍ يسبحون، وبما لديهم فَرِحون. عيْنُ الخطيئة أن يقف التفكير عند حدودٍ رسمتْها عقائدُ الماضي، فلا يحيدَ عنها، ومِنْ وجوه الخطيئة أن يَسْتَمْرِئَ القوميون شعورهم الدائم بأنهم وحدهم أمناءُ هيكلِ الوحدة. لم ينتبهوا في الماضي إلى أن انسياقهم وراء إغراء التمثيل الأَوْحديّ للعروبة والوحدة حَوَّلَ الفكرةَ العربيةَ **من فكرةٍ عامة** إلى **ايديولوجيا سياسية**، من قضيةٍ للأمة جمعاء إلى قضيةِ فريقٍ سياسيّ وثقافي في المجتمع، من جامعٍ إلى مسألةٍ خلافية! وكان الضرر الناجمُ عن ذلك فادحاً. وهو اليوم سيكون أفدح بما لا يُقاس إذا استمرت عقيدةُ «الممثل الشرعي والوحيد» في الوعي القومي العربي، وخاصة في مناخ التراجع الذي عرفته الفكرة في العقود والسنوات الأخيرة نتيجة الحلف غير المعلن بين العدوّ الخارجي وأخطائنا الداخلية.

إن أعظَمَ خرابٍ للفكرة العربية، وأشْنَعَ مقتلٍ للوحدة أن تظلّ حكراً للقوميين، وأن يَقِرَّ في أذهان الناس جميعاً أنها حصّتهم من الدنيا. إن في ذلك لإِفْقارٌ شديدٌ لها وتجفيفٌ لينابيعَ ينبغي أن تغتذيَ منها وتستقي. من يرتضي لنفسه ذلك، عليه أيضاً أن يسلّم بأن الديمقراطية لليبراليين وحدهم، والعدالة الاجتماعية للماركسيين وحدهم، وميراثَ الأمَّةِ الدينيّ والحضاريّ للإسلاميين وحدهم! عليه أن يتوقف عن وصف القوميين بغير القوميين، أي أن يُقْلِعَ عن وصفهم بأنهم أيضاً ديمقراطيون واشتراكيون ومدافعون عن الهوية الحضارية، فهذه حُكْماً ستكون من إقطاعات غيرهم. ثم إنَّ من يرتضي ذلك عليه، ثانيةً، أن يسلِّم بأن جمهور الوحدة العربية ضيِّقٌ إلى هذا الحَدّ، ولا يشمل غير عُصْبَةٍ

صغيرة من المثقفين والسياسيين يزداد جسمُها ضموراً وجمهورُها شيخوخةً وعطاؤُها ترهُّلاً. آن لنزعة احتكار الفكرة العربية أن تغادر العقل القومي العربي إلى الأبد (غير مأسوف عليها). آن للقوميين أن يسلّموا بصدقٍ بأن فكرةَ الوحدة العربية **ملكية جماعية** لا خاصة: مثلما آن لغيرهم أن يسلّم بأن الإسلام والديمقراطية وقيم الحرية والعدالة الاجتماعية ملكية جماعية، وليست صكّاً مكتوباً لزيدٍ دون عمرو. بل آنَ للقوميين العرب أن يتخلّوا عن مذهبيتهم المغلقَة التي يدل عليها اسمُهُم قبل فعلهم، وأن يختاروا من الأسماء والنعوت أرْحَبَها وأدَلَّها على قضيتهم، أعني اسم: **الوحدويين العرب. فحين تتحول القوميةُ إلى مذهبٍ تَنْحَطّ وتؤول إلى تعصّبٍ وانغلاق.** ولا أحسب أحداً، ممَّن يتأبَّوْن حَمْلَ صفة القوميّ، يخجل من أن يُقال في حقه إنه وحدويٌّ عربيّ. بل إني أحسب غير العرب ممّن يتقاسمون معنا الانتماء إلى هذا الوطن الكبير يَسْعَدُون بحمل نَعْت الوحدويين والنضال من أجل وحدةٍ تجمعهم والعرب في كيان عربيّ واحد.

إن احتكار ملكيةٍ عامة، كالفكرة العربية وفكرة الوحدة، سرقةٌ موصوفة يعاقب عليها التاريخ. ولقد عاقبنا وكَفَانا عقاباً.

الفصل الثامن

في نقد فرضية «التجانس الثقافي»

ـ ١ ـ

يَطِيبُ لكثيرين أن يَلْحَظُوا ظاهرةَ الفجوة القائمةِ ـ والمتعاظمةِ اتِّساعاً ـ بين حقائق الاجتماع السياسيِّ وحقائق الاجتماع الثقافيّ في الوطن العربي. ففيما يبدو الأوَّلُ متذرِّراً (Atomisé)، انقسامياً، وميَّالا إلى الانكفاء والانكماش على نفسه في نطاقات سياديةٍ وجغرافيةٍ وبشريّةٍ ضيّقة. . . ، يُوحِي الثاني بأفقيَّته التاريخية الزاحفةِ أبداً والعابرةِ لحدود الجغرافيات الكيانية الحديثة المُقْفَل بعضُها على بعض. ينقسم العربُ ـ في هذه المشهدية الملحوظة أو المَرْوِيّة ـ على حدود دويلاتهم وأعلامهم ونظمهم الاقتصادية والتجارية والمالية والإدارية، ويَجْمَعُهُم مُتَّحَدٌ ثقافيٌّ ولغويّ لَمْ تَقْوَ مفاعيلُ السياسة على جَبِّهِ ونَسْخِه **حتى الآن**. الثقافةُ واللغةُ ممّا ورثنا: ونِعْمَ ما ورثنا، والسياسةُ مما «كَسَبْنا»: وبِئْسَ ما كسبنا.

الملاحظَةُ، في حدّ ذاتها، وجيهة وامبيريقية لا تحتاج إلى عظيم ذكاءٍ أو كبير جَهْد. لكنَّ البناء عليها على مقتضى «البداهة» المُضْمَرَةِ فيها أمْرٌ خَطِرٌ، بل هو في غاية الخطورة، لأن أيلولته إلى الإطمئنان إلى ما في هذه الازدواجية من «توازنٍ» مقبول! أو إلى التعويل على ما في الثَّقافيّ مِن مُمْكِنٍ دفاعيٍّ يَقْبَل التفعيل والتطوير! إنْ شئنا الدقَّة أكثر قلنا إنَّ وجْهَ الخطورة في المسألة إنما يكْمُن في تحويل المعطى الواقعيّ ـ وهو عَرَضٌ متغيّر ـ إلى قانون ثابت أو موضوعي. ولا يقع مثل ذلك التحويل للمعطى إلى قانون إلاّ متى وقع تحويل ما هو في حُكْم المُلاَحَظِ أو الملحوظ إلى استنتاج. وهكذا لا يعود التفكير فعلاً

إنتاجيّاً ينتقل من المعطى الخارجي الملاحَظ إلى المعطى النظريّ المَبْنِيّ (Instruit)، وإنما هو يصبح فِعْلَ تأكيدٍ تلقائيّ لذلك المعطى الخارجيّ، وهو ما يَصْدُق عليه وصْفُ **الفكر اليوميّ**، التلقائيّ. . .

لنوضِّحْ ذلك قليلاً. . .

أن نقول إن العرب منقسمون سياسيّاً ـ أو مجزَّؤون كيانيّاً ـ وموحَّدُون ثقافيّاً، فنحن ـ ابتداءً ـ نُسَجِّل **ملاحظَةً** أو نَلْحَظُ معطًى موضوعيّاً حسِّيّاً. ننتبه في هذا التسجيل إلى **علاقتين** تَبْدُوان للوعي الحِسِّيّ متجافيتَيْن: **علاقة الانقسام** الحاكمة للمجال **السياسيّ** العربيّ، **وعلاقة «التجانُس»** الحاكمة للمجال **الثقافيّ**. تَفْرِض الأولى نفسَها موضوعيّاً من طريق معاينَةِ وقائع التجزئة السياسية للبلاد العربية إلى كياناتٍ منفصلٍ بعضُها عن بعض ومُقْفَلٍ بعضُها على بعض باسم الاستقلال والسيادة، فيما تفرض الثانية نفسها من طريق معايَنَةِ ما بين الكيانات المنقسمة من مشتَركات ثقافية ولغوية توحي ـ أو تَحْمل على الظنّ ـ بوجود حالٍ من «التجانس» الثقافي الأفقيّ بين تلك الفضاءات الجغرافية ـ السياسية المتمايزة. . .

قلنا إن الأمر في هذا يتعلق **بملاحظة**، أي بمعاينةِ معطًى موضوعيٍّ مشاهَد. وأضفْنا إن الأمر في هذه الملاحظة يتعلق بإدراكٍ **حسّيّ**، أي بدرجةٍ من التمثُّل للمعطى الموضوعي لا يتجاوز نطاق ما تمدُّنا به المعاينة الإمبيريقية السطحية والمباشرة. والحقُّ أنه كذلك: إدراكٌ حسّيّ، انطباعيّ، لا يعدو مجال المشاهَدة، ولا يستخدم أكثر من أدوات الوصف. لكن الملاحظة، وإنْ كانت وجيهة أو دقيقة في الْتقاط عناصر المُعْطى المُعَايَن، ليست وسيلة كافية للمعرفة، وهي في أفضل أحوال استخدامها ـ كما يعلّمنا العلم ـ تصلح لجَمْع المعطيات تمهيداً لتأسيس فرضيات عليها قبل اختبار هذه في شبكةٍ تفسيرية تتوسَّل بالتجربة أو بالتحليل الرياضي أو التحليل التاريخي والاجتماعي أو المقارنة. . . تبعاً لنوع الظاهرة المدروسة.

على أن الملاحظة إذا كانت لحظةً ابتدائيةً في المعرفة، وخاصة كلما كانت دقيقة في الْتقاط عناصر الظاهرة، فقد تكون ـ في الوقت عينِه ـ **من عوائق المعرفة** كلما تأسّست على معطيات افتراضية تقود مقدماتُها المغلوطةُ التحليلَ إلى نتائج خاطئة. وهنا لا مناص من التمييز بين نوعين من الملاحظة: بين الملاحظة الواقعية والملاحظة الافتراضية، بين ملاحظةٍ محايدة و«ملاحظة تأويلية» أو استنتاجية.

نعثر على تينك الملاحظتين «متجاورتين» في الموضوعة التي استهللنا بها هذا الحديث. حين يُقال إنّ الاجتماعَ السياسيَّ العربيَّ اليومَ مُصَابٌ بالتذرُّر والانقسام، فإن الأمر في هذا القول، إنما يتعلَّق بملاحظَةٍ واقعية تَصِفُ ـ على نحوٍ موضوعيٍّ ـ واقع الحال من دون أن تتأوَّلَهُ أوتُدْخِلَ على معطياته المشاهَدَة فرضياتٍ تفسيريةً أو ترفَع ما هو في حكم المُعْطَى الخارجيِّ المُعَايَن إلى مَقَام الاستنتاج. إنَّ أحداً لا يملك أن يُعَارِض مضمون هذه الملاحظة أو يَدْحضها قائلاً إن هذا الاجتماع (السياسيّ) قائِمٌ على التجانُس والوحدة. قد يَسَعَهُ أن يذهب إلى القول إن تَجَانُسَهُ ووحدتَه ممكنان في المستقبل. لكنه لا يَقْوَى على طَمْس وجوه الانقسام والتفكُّك فيه في الحاضر. إذِ الخَلْطُ ـ هنا ـ بين الأوضاع والحقائق والأزمنة ممَّا لا يستقيم له أمرٌ ولا يَجُوزُ له إمكان. . .

وحين يقال إن الاجتماعَ الثقافيَّ العربيَّ متجانِسٌ أو يتمتَّع بقدرٍ من التجانس، فإن الأمر في القولِ هذا لا يتعلق بملاحظةٍ واقعية، محايِدة وموضوعية، بقدر ما يتعلق بـ «ملاحظَةٍ» خِلاَفِيَّةٍ لا إجماع عليها أوِ اتفاق. وهي حين تكون كذلك، أو بهذه المثابة، لا تَعُودُ ملاحظَةً، وإنما تصبح حُكْماً ورأياً وموقفاً، أو قُل إنها تغدو ـ في أفضل الحالات ـ ملاحظَةً افتراضية. ذلك أن افتراضَ التجانسِ علاقةً حاكمةً للاجتماع الثقافيِّ العربيِّ ممَّا ليس موضِعَ تسليمٍ من الجميع على مثال التسليم بالانقسام والتذرُّر علاقةً حاكمةً للاجتماع السياسيّ.

ـ ٢ ـ

لِنَفْحَصْ قليلاً هذه الفرضية المتعلقة بـ «التجانس» الثقافيّ العربيّ، ولْنَعْرِضْهَا على التحليل النقديّ والمقارِن، كي نتبيَّن مقدارَ ما فيها من وَجَاهةٍ أو خطأ.

على ماذا تقوم فرضية «التجانس» الثقافي العربيّ عند القائلين بها من المثقفين العرب؟ وما نصيبُ القول بها ـ على النحو الذي يَعْرِض نفسَه ـ من الحُجِّيَةِ النظرية والواقعية؟

تنشأ فرضية «التجانس الثقافي» عند هؤلاء من ملاحظة ما بين العرب ـ على اختلاف كياناتهم السياسية ـ من مشتَرَكات ثقافية ولغوية. فهم يتحدثون اللغةَ عينَها ويتخاطبون بها ويتفاهمون. وهُمْ يتداولون المادةَ الثقافيّةَ عينَها: مكتوبةً ومسموعةً ومرئية (صحف، مجلاّت، كتب، أغاني، أفلام ومسلسلات، برامج تلفزية

سياسية وترفيهية ودينية. . .). وهم يشتركون ـ في معظمهم ـ في الثقافة الدينية نفسِها، ويتداولون قيَمَها على اختلافِ مذاهبهم فيها. ويتزايد ـ اليوم ـ معدَّلُ هذا التداوُل كما يتَّسع نطاقُه مع انتشار وسائط الاتصال الحديثة وما أتاحَتْهُ من يُسْرٍ مذهل في التواصل وكَسْر الحدود الجغرافية والسياسية بين الجماعات الوطنية العربية. إنَّ ما كان مشتركاً في الماضي القريب (قبل قرن مثلاً) وموروثاً عن الماضي البعيد، كان يسمح بتواصُلٍ محدود بين النخب المتعلّمة، أو كان يتحقق على نطاقٍ محدودٍ وموضعيّ من طريق الهجْرات البيْنيَّة والاختلاط السكّاني ومواسم الحجّ. أمّا اليوم، فبات فضاءُ التواصُل أرحب مع ثورة الإعلام والاتصال وأدخل في نطاقه فئات المجتمع كافة.

وقد تذهب الفرضية إلى أبعد من ذلك، إلى ملاحظة أن المشتَرَكات الثقافية واللغوية زادت منسوباً أكثر بكثير ممّا كانت عليه في الماضي، وأنَّ الخاصَّ تعمَّم وصار أفقيَّ المدى. ومن ذلك، مثلاً، أن اللهجات المحلية أو اللغات العامية ما عادت أداة تواصُلٍ محدودة النطاق في أهلها الناطقين بها، بل باتت من وسائط التواصل والتفاهم بين العرب أينما كانوا بعد أن تعمَّمت وانتشرت بواسطة وسائل الإعلام. قبل ثورة الترانزستور وانتشار صالات العرض السينمائية وأجهزة تشغيل الأسطوانات الغنائية القديمة ـ وكان ذلك في سنوات الأربعينيات من القرن العشرين الماضي ـ لم تكن العامّية المصرية، مثلاً، معروفة على نطاقٍ واسع خارج بلاد النيل (= مصر والسودان). لكنها بعد هذه الثورة في الاتصال باتت منتشرة في الفضاء العربي كلِّه: مستفيدة من مكانة عبد الناصر وأمّ كلثوم ومحمد عبد الوهاب وفاتن حمامة ومحمود المليجي. . . في الوجدان العربي. ويَصحّ أن يُقَال ذلك عن اللهجة اللبنانية التي حملها صوتُ فيروز، منذ الخمسينيات حتى اليوم، إلى عشرات الملايين من العرب. وما إنْ بدأتْ ثورة الشريط (= الكاسيت) في مطلع السبعينيات، ثم ثورة الإعلام الفضائي في منتصف التسعينات، حتى كانت لهجات عربية أخرى (= السورية، الخليجية. . .) تخرُج من نطاق محليتها الضيقة وتنتشر في المحيط العربيّ الأوسع.

من النافل القول إن ملاحظةَ ظاهرةِ تزايُدِ ما هو في عداد المشتَرَكات، أو ما أصبح في حكم ذلك، ملاحظةٌ صحيحة، وقد تُوفِّر دليلاً إضافيّاً قويّاً لمن يدافعون، عن فرضية «التجانس» الثقافي، بمقدار ما قد تقوم حجَّةً على من تأخُذُهُم هواجسهم من العولمة ـ والعولمة الثقافية تحديداً ـ إلى ممارسة اللَّطم والمناحَةِ والعويل خوفاً على الثقافة العربية من الانقراض أو من أذى الغزو

والاستباحة الثقافيَّيْن المنبعث من مصادر خارجية. على أن هذه الملاحظة لا تلتقط من المشهد الثقافيّ العربي إلاَّ بعضَه. وهي تفعل ذلك بغير قليلٍ من الانتخاب المقصود والانتقائية. ففي مقابل ما يبدو أَمَاراتٍ على «التجانُس» علاماتٌ أخرى ـ بل آليات ـ نقيضٌ تشهد على ما يعتور الحياة الثقافية العربية من أوضاع التفكك والانحلال.

لِنَدَع الحديثَ في هذه المسألة إلى حين، ولْنَنْظُر في أمْر تلك الظواهر التي تَحْمِل علَى الظنّ بتعَزُّز فُرَص «التجانس» الثقافيّ، وفي ما إذا كانت تكفي كي تكون قرينَةً على وجاهةِ ذلك الظّنّ.

تُسْعِفُنا الخبرةُ التاريخية للمجتمعاتِ الحديثة والمعاصرة وثقافاتِها بالقول إن المشتَركات الثقافية لا تُنتجُ تجانُساً ثقافيّاً، بالضرورة، بين تلك المجتمعات على نحوٍ يصهرُها جميعاً في نظامٍ ثقافيٍّ واحد وموحَّد، على الرغم من أنها تؤسِّس لصورٍ متقدمة من التبادُل الثقافي والتفاهُم القيمي والتواصل الاجتماعيّ والرمزيّ بينها. **لا يكون للمشتَركات الثقافية واللغوية تلك أثرٌ حاسمٌ في إنتاج حال التجانس الثقافي إلاّ متى حصلت داخل مجالٍ سياسيّ متجانس،** أي داخل بنية اجتماعية ـ سياسية موحَّدة في بنية الدولة الوطنية أو الدولة القومية. في إطار هذه الكيانية وحدها تتحقق ديناميات الصَّهْر والتوحيد الثقافيَّيْن لأن هذه لا تتحقق إلاّ من طريق الدولة وبواسطة أدواتها وسياساتها.

الأمثلة على عدم الترابُط المَاهَوِيّ بين المشتَرَكات والتجانس عديدة في تاريخنا المعاصر. بين الولايات المتحدة وبريطانيا وكندا وأستراليا ونيوزلندا مشتَركات ثقافية ولغوية لاتُحْصَى. وبين فرنسا وبلجيكا وسويسرا مثل تلك المشتَرَكات. لكنها لم تكن ـ ولن تكون كافية ـ كي تصنع تجانساً ثقافيّاً بين هذه المجتمعات، لأن السياسات الثقافية (في هذه المجتمعات) متباينة وخاضعة لمنطق الدولة ومصالحها العليا. نعم، في وسعنا أن نتحدث عن عالم ثقافي ـ لغوي أنغلوساكسوني أو فرنكفوني أو أمريكي لاتيني مثلما نتحدث عن عالم ثقافيّ ـ لغوي عربيّ مميَّز الشخصية عمّا عداه. لكن الذهاب إلى وصفه بالمجال الثقافيّ المتجانس ينطوي على تزيُّدٍ كبير لا يَلْحَظ ما في «تجانُسِه» المفتَرَض من نقصٍ شديد يمتنع معه إمكانُ القولِ به.

تأخذنا الملاحظةُ السابقة إلى استنتاج أوّليّ يحتاج إلى تبرير، مَفَادُهُ أن إرسال الحديث في «تجانُسٍ» ثقافيّ **يُمَارِس لعبةَ إخفاء ايديولوجيّ،** متعمَّدَة أو

غير مقصودة، لظاهرةٍ نقيض لتلك التي يجري تظهيرُها تحت عنوان «التجانس» هي **التذرُّر الثقافي** أو التفكُّك المتمادي للعلاقات الثقافية الأفقية العربية. ففي مقابل ما يبدو ترابطاً وتواشُجاً وتجانُساً للحيِّز الثقافيّ العربيّ، في نظرِ بعضٍ، تَنْشَط ـ على نحوٍ مُطَّردِ الإيقاع ومحموم الوتيرة ـ ديناميات التفكيك والتفتيت للمجال التواصليّ العربيّ في امتداد التَمايُز السياسيّ المتنامي بين الكيانات السياسية العربية. لم تَحْظَ هذه الظاهرة الخطيرة حتى الآن بالاهتمام الفكري الذي ينبغي، والذي يوازي تأثيراتها المدمِّرة للبقية الباقية من عناصر الاتصال الثقافي وعوامله في الاجتماع العربي المعاصر. ومِنْ أَسَفٍ أنَّ أصدقَ الحديثِ فيها وأوعاهُ يجري همساً وبمفردات التذمُّر ـ لا غير! ـ في نطاقات شديدةِ الضّيق، فيما تفترض خطورتُها على المصير القوميّ العربي أن تُفْتح حولَها أوسعُ ورشةِ بحثٍ ومناقشة بين النخب، وأن يرتفع أداء القوى الوحدوية في شأنها إلى مستوى الاستشعار الاستراتيجي.

قلنا إن في إرسال القول في «التجانس» لعبةً ايديولوجيةً تُمَارس التعمية والإخفاء على ما ينبغي تظهيرُهُ وتسليطُ الضوء عليه. ولسنا ـ هنا ـ في معرض افتحاص خلفيات تلك اللعبة لتبيُّن الواعي منها والمقصود ممّا يمكن أن يكون في حكم غيرِ المُوعَى به فيها. وإنما يهمُّنا ـ المقام الأول ـ التنبيه على ما يمثّله التسليم بفرضياتها من تراجُعٍ خطير عن الدور المفترض بالفكر والمفكرين أن يُنْهَض به في مضمار تحليل ظواهر الاجتماع السياسيّ والاجتماع الثقافيّ العربي ودينامياتها العميقة الفاعلة. وأخطر ما في ذلك التسليم هو **الانتقائية في الملاحظة، وتحويل معطيات الملاحظة إلى معرفة**. وهكذا يُخْتَزَل **كُلُّ** ما يمكن أن يلاحَظ في **بعض** ما يلاحظ (كاختزال صور الثقافة كافة في صورة واحدة: «التجانُس»)، ثم يقع التسليم بمعطيات الملاحَظ وكأنها حقائق!

ـ ٣ ـ

لِنُلْقِ نظرةً على الخريطة الثقافية (واللغوية) العربية اليوم كي نَلحَظ ما تخفيه تلك اللعبة الايديولوجيةِ الانتقائية من ظواهر مجافية لِـ «التجانس».

مَن يُطَالِعُ معطيات المشهد الثقافيّ واللغويّ العربيّ اليوم يَلْحَظُ المقدارَ الهائل من صُوَر التنافُرِ والتناقض التي تكشف عنها تلك المعطيات، وربّما على جَدِيدِ نَحْوٍ لا سابقَ له أو نَظِير. فإلى فسيفساء لغوية يزداد نسيجُها تنوُّعاً وتبايُناً

مع الزمن وتتقطَّع بها أوصالُ الوحدة اللّسانية الموروثة، تنمو سياساتٌ ثقافيةٌ عربية متضاربةُ الأهداف والوِجْهات ومتجافيةُ المنطلقات والأدوات ومتنوعةُ المرجعيات والولاءات! مشهدٌ مُقْرِفٌ مخيف لايَسُرُّ الناظرين ولا يُطَمْئِنُ على المصيرِ قَلِقِين، وخاصَّةً إن كان هؤلاء في جملةِ مَنْ تَشْغَلُهُم فكرة الوحدة الثقافية واللغوية وتأخُذُ منهم ومن الاهتمام حيّزاً ومساحة.

في مشهد اللغة اليوم لاعبون **ثلاثة**. اللِّسان العالِم الفصيح، واللِّسان العامّي الدارج، واللِّسان الأجنبي الوافد كَرْهاً وطوعاً. ليس المشهدُ هذا جديداً تماماً، فقد «أَلْفِنَاه» منذ القرن التاسع عشر، لكنَّ جِدَّتَهُ في حِدَّتِهِ، أعني: في درجة الاستقطاب الحادّ الذي ينطوي عليه اليوم، فَيَضَعُنَا لا أمام ثلاث مجموعات اجتماعية ـ لغوية فحسب، بل أمام «ثلاثة شعوب» تحت مسمَّى وطنيّ وقوميّ واحد!

لا نَمْلك أن نقول إن اللّسان العربي الفصيح (=اللغة العالمة) يَضْمَحِلّ أو يتراجَعُ في المجال التداوليّ، فقد اتَّسَع نطاقُ من يستعمله باتساع نطاق المتعلمين في المدارس والجامعات، لكنه يتدهور في سلَّم المراتبية اللغوية ـ كما في الفضاء التداوليّ ـ أمام اللغات الأجنبية واللسان العاميّ. إذْ بعد ما يزيد على قرن من ميلاد المدرسة الحديثة وانتشار التعليم في أوساط الشعب، مازال اللسان الفصيحُ نخبويّاً ومازال استعمالُه محدوداً في نطاق النخب لا يكاد يبارِحُ حدودها. بل إن استعماله في أوساط هذه النخب يكاد يضيق في الندوات والمناظرات والدروس المدرسية والمحاضرات الجامعية حين يستعاض عنه ـ في الكثير من أحوال الحديث والشرح ـ باللهجات العاميّة، حتى أن خريجّي المدارس والجامعات ما عادوا يملكون، بكل أسف، ناصية الكلام الفصيح! وحين يجري ـ اليوم ـ حديث بين شاب عربيّ من قطرٍ ما وآخر من قطر ثان، لايجري بالمشتَرَك اللغوي بينهما (= اللغة الفصحى)، وإنما بالعاميّات على عُسْرِ ما بينها من تواصل، لأن اتصالَ الأجيال الجديدة بذلك المشتَرَك اللغوي ضعيفٌ إلى أبعد حدّ! وإلى ذلك فإن هذه اللغة الفصحى العالِمة تكاد تنسحب من مجال التداول الإدرايّ والدولتيّ أمام طغيانٍ مخيفٍ لِلُّغات الأجنبية في معاملات الدولة والإدارة، وحالة المغرب العربي مثالٌ صارخ ومُقْلق.

ومثلما كان الرهان ـ قبل نصف قرن ـ على أن تُنْشِئ المدرسةُ الوطنية أجيالاً جديدة من المتعلمين الناطقين بالفصحى، وعلى أن يكون ذلك سبباً لِجَسْر

الفجوة بين اللسانيْن العاميّ والعالِم، على نحو ما جَسَرَتْهُ مجتمعات أوروبا، كان الرهانُ عينُه على أن يصبح انتشار العربية الفصيحة مناسبةً لجَسْرِ الفجوة بين اللهجات العامية العربية في أفقِ تواصُلٍ أوسع يذهب إلى حدِّ الاندماج، فضلاً عن أنه وُجِدَ هناك دائماً مَن كان جاهزاً لزخمِ العاميات بقوةِ دَفْعٍ تحت عنوان تثبيت الوطنيات وتثبيت تَمَايُزها. وها نحن اليوم نشهد صوراً بائسة من الرعاية ـ الرسمية والخاصة ـ للعاميات من طريق تغذيتها الإعلامية. حتى أنّ بؤس تلك الرعاية بَلَغَ حدّاً كاريكاتوريّاً مُحْزِناً: بثّ البرامج ونشْرات الأخبار بالعاميَّة! وهكذا بدل أن يتراجع سلطان اللغة العاميَّة (= وهي بالمناسبة لغة «الفكر» العاميّ)، باتت فُرص نفوذِهِ أوفر ومعها حظوظُ الاندماج الثقافي العربيّ أَعْسَرْ.

وثالثةُ الأثافي في النكبة اللغوية معدَّلات النفوذ اللغويّ الأجنبيّ. بعض ذلك النفوذ الخطير نَجَم من الهجرة الكثيفة للعمالة الأجنبية إلى البلاد العربية على مثال الهجرة الآسيوية إلى بلدان الخليج العربيّ، وبعضهُ الآخر أتى محمولاً على سياساتٍ عربية رسمية أَوْسَعَتِ الأبواب أمام سلطان اللغات الأجنبية (= الانكليزية، الفرنسية) في كل شيء: في الدولة والتعليم ومرافق الاقتصاد! وها هي سلطةُ اللّسان الأجنبيّ اليوم تطيح بمركز اللغة العربية في الدولة والتعليم والإنتاج، والمتعلّمون به يكادون يستحوذون على المراكز والمناصب كافة وتنفتح أمامهم فُرصُ العمل والاستثمار على حساب الغالبية الساحقة من أقرانهم. أمّا النّص الدستوري على أن اللغة العربية (هي) اللغة الوطنية والرسمية في البلدان العربية كافة، فأصبح يعني عند العروبيين ما بات يعنيه النصُّ على أن الإسلام دينُ الدولة أو مصدرُ التشريع عند الإسلاميين: أي حبْراً جَفَّ على ورق وما أَصَابَهُ من التنزيل على الواقعِ نصيب! ولن يَمُرَّ زمنٌ طويل قبل أن نبدأ في تبيُّن حجم ما أصابنا من كوارث هذا الاختلال اللغوي: من طفلٍ في الخليج يكوِّنُ جملةً مهجَّنَةً من مزيجٍ لغوّي عربي ـ إنجليزي ـ هندي، إلى وزيرٍ عربيّ يتحدث بالعاميّة، وحين تُعْجِزُه يستكمل حديثَه بالفرنسية أو الانكليزية!

إذا أضفنا إلى هذا المشهد اللغويّ الفسيفسائي، بل المتذرِّر والمتشظي، مشهداً ثقافيّاً عربيّاً رسميّاً لا يَقِلّ عنه تنافراً وانقساميةً، اكتملتِ الأسبابُ الموجِبَة للخوف على المستقبل. في كلّ بلدٍ عربيّ سياسة ثقافية انعزالية تخططها الدولة وقوىً تسير في ركابها. تبدأ بالحديث عن الوطنية: ولا مانع (لأنها مشروعة)، لكنها تأخذُ الوطنيةَ إلى حتفها حين تُغْلِقُها على نفسها فتحوِّلُ قيمَها إلى قيمٍ نهائية، أو تَضَعُها في مقابل المشتَرَك العربي!

من يبتغي أن يختبر فرضية «التجانُس الثقافي» العربيّ ويقيس معدَّلَ الوجاهةِ أو المبالغةِ فيها، فما عليه اليوم إلاّ أن يطالع كتب التاريخ المدرسية المقرَّرة لتلاميذ الابتدائي والثانوي في البلدان العربية ليعرف كيف تجري التنشئة وعلى أيةِ هويَّةٍ تجري! وإن تَعَذّر عليه ذلك، يكفيه أن يختبر المسألة في أداء القنوات التلفزية العربية ونوع الخطاب الذي توجِّهه إلى جمهورها المحلي!

ليس ماتقولُهُ السياسات الثقافية والتعليمية والإعلامية العربية ما يقومُ به دليلٌ على أن أسباباً ما لتجانُسٍ ثقافيٍّ تنشأ في الفضاء العربي المعاصر، وإنما الذي نُعَايِنُهُ هو التأسيسُ الدائمُ والمنَظَّمُ لِلمُمَايَزَةِ والتَّذريرِ والتخالُفِ في الماهيات. وهو فِعْلٌ يتضافر في النتائج مع حمْلاَتٍ حادَّةٍ من الاستباحة الثقافية الخارجية زادتْ فُرَصاً وحظوظاً في الاتساع والنفاذ مع العولمة الثقافية والإعلامية المتصاعدة والقدرات المتواضعة على كفِّ آثارها السلبية بممانعةٍ ثقافية يَقِظة وعصرية. ليس طيِّباً، طبعاً، أن نُعَلِّق معضلة الفقدان المتعاظِم للتجانس الثقافيّ العربيّ اليوم على شمَّاعةِ العولمةِ والاستباحة الثقافية الخارجية، فلقد سَئِمْنَا ـ حقّاً ـ من أن لا نرى عوراتنا إلاّ في مرآة الخارج فنتسَتَّرَ على أسبابها الداخلية التأسيسية. غير أن الذي لا مِرْيَة فيه أن فِعْلَ العولمة الثقافية بات أظْهَرَ تأثيراً في مجتمعاتنا وحياتها الثقافية والاجتماعية ونُظُمِها القيمية على نحو لا يجوز إغفاله أو إسقاطه من الحسبان. إذا كان مَن تأخذهم الحماسةُ في الحديث عن «التجانُس» الثقافي العربي يجدون في الإقبال على تداوُل المنتوج الثقافي العربي الجماهيري (الأغنية، الفيلم. . .) دليلاً على صحة فرضية «التجانس»، فإن عليهم ـ في المقابل ـ أن يَلْحَظُوا كيف تتزايد أعداد مستهلكي الأفلام غير العربية وموجات الغناء الأجنبي (بالإنكليزية خاصة) في أوساط الأجيال الجديدة، حتى تتوازن الصورة لديهم ويضُحُّوا بعض النسبية في أحكامهم المطلقة وغير الواقعية. . . على نُبْل مقاصِدها.

ـ ٤ ـ

تهدف الملاحظات النقدية السابقة على مقولة «التجانس الثقافي» العربيّ إلى بيان الوجه الافتراضي في المقولةِ تلك وبرَّانيتها على الواقع الفعلي للحقل الثقافي العربيّ على نحوٍ ما نعايِنُهُ من موقع نَظَرٍ مختلف يتحرّى تحكيم التحليل الموضوعي بدلاً من الابتغاء الايديولوجي: مع تسليمنا بمشروعيته ونُبْل مقاصده. وإذا كنّا نشاطر دعاة التجانُس الثقافي العربي حلمهم في أن

نرى هذا التجانُس حقيقةً واقعةً، فإنَّا نخالفهم الاعتقاد بأنها باتت متحققة أو توشك على أن تكون ذلك، حتى لا نقول إننا نخشى من أن يَكون الظّفر بهذا التجانس قد بات أعْسَرَ من ذي قبل. وهكذا فخلافنا مع القائلين به ليس خلافاً في القضية والمطلب والهدف، وإنما هو خلافٌ معرفيّ: في التحليل وأدوات المقاربة، فما يَحْسَبُونَهُ واقِعاً نَعُدُّه هدفاً يحتاج تحقيقُه إلى تأسيس أو قُلْ إلى إعادة تأسيس.

إن المسألة التي نروم التشديد عليها في هذا المعرض هي أنه لا مجال للحديث في الكيان الثقافيّ العربي بمعزلٍ عن الكيان السياسيّ لِمَا بينهما من جدليةٍ ـ في التكوين والتطوُّر ـ لا تَقْبَل التجاهُل. لا معنىً لأيِّ حديثٍ عن «تجانُسٍ ثقافيّ» عربي في أوضاع التجزئة السياسية. بل لا معنىً للحديث عنه أمام هذا المشهد الثقافي ـ اللغوي الفسيفسائي الذي أتيْنَا عليه بالإشارة. وأخشى ما يخشاهُ المرءُ في مثل هذه الحال أن يكون خطابُ التجانُس ذاك تعزيةً للنفس في نكبة المجتمع العربي مع التجزئة السياسية. والأدْعَى إلى الخشية أن يغرينا بالمزيد من التغنّي بعوامل الوحدة (= الايديولوجية) بدلاً من تركيز الانتباه على معضلة التجزئة. . . وهي سياسية.

القسم الرابـع

في الأمـــة والدولـــة والوحـــدة

الفصل التاسع

الأمّة في الخطاب القومي العربي
نقد أطروحات ساطع الحصري

أولاً: الرؤية القومية

تحولتِ الفكرة القومية العربية في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين من فكرة عاطفية تُلْهِبُ وجداناً متبرِّماً بالعثمانيين، وبسياسات التتريك على وجهٍ خاص، إلى **ايديولوجيا سياسية** لدى نخبٍ وجدتْ في فكرة **العروبة** مادةً مثالية لتعبئةِ جمهور ناقمٍ على السياسات الكولونيالية في البلاد العربية وتزويدهِ برؤيةٍ إلى المستقبل قِوامها **توحيد أمّةٍ** مزقتْها **التجزئة** والاحتلال. كان حدثان كبيران ـ في النصف الثاني من العقد الثاني وفي ذروة الحرب العالمية الأولى ـ قد نَبَّها الوعيَ العربيّ والجمهور الأوسع إلى مآلاتٍ سوداوية لفكرة الانفصال القومي العربي عن السلطنة العثمانية التي انتعشت منذ أيام السلطان عبد الحميد الثاني، في العهد المتأخر من حكمه، وزادت انتعاشاً بعد صعود «حزب الاتحاد والترقي» إلى السلطة في تركيا وانفلات النزعة الطورانية وسياسات التتريك من كل عِقال. **أوَّل** الحدثين فشل ما سمّي بالثورة العربية في بناء الكيان القومي للعرب. **وثانيهما** الإعلان عن «معاهدة سايكس ـ بيكو» التي قسَّمت المشرق العربي بين بريطانيا وفرنسا جنباً إلى جنب مع إعلان الأولى «وعد بلفور» بمنح «وطن قومي» لليهود في فلسطين.

بَدَتْ فكرة العروبة، حينها، الأقدر على تعبئة الجمهور الاجتماعي. وهي، منذ عشرينيات القرن العشرين، ما عادتْ تُدْرَك بوصفها ماهية مستقلة

في وجه الأتراك العثمانيين ودعوى الرابطة الإسلامية المزعومة، على نحو ما كان عليه أمرُها في الماضي، وإنما من حيث هي تعبير عن شخصية قومية ووطن تعرَّضا لعملية تمزيقٍ وشرذمة من الاستعمار. ولم يكنِ الانتقال من عروبةٍ مشتبكة مع **التتريك** إلى عروبةٍ مشتبكة مع **التجزئة** الاستعمارية انتقالاً عاديّاً من زمنٍ إلى زمنٍ فحسب، ذلك أن نتائجَهُ بَدَت مفيدة للعروبيين والقوميين على أكثر من صعيد. فإلى أنه حرَّرهم من الشعور بالحرج في وضع العروبة مقابل الإسلام (=الرابطة العثمانية)، أضاف طعماً سياسيّاً خاصّاً لقضيتهم فنقَلها من مطلب **الانفصال** القومي إلى مطلب **التوحيد** القومي، فبدَوْا بذلك وحدويين بعد إذْ نُظِر إليهم ـ تحت تأثير الدعاية التركية ـ كانفصاليين. ومع أن ثمن ذلك الانتقال الذي حسَّن صورتَهم كان فادحاً (=التجزئة)، إلاّ أنه من دونه ما كان يَسَعُ الفكرةَ العروبية أن تنتشر أكثر ويصبح لها جمهورٌ ومحازبون.

وقد يكون مما ساعد على صيرورة الفكرة القومية العروبية ايديولوجيا سياسية أن مرحلةً جديدة من الحَرَاك السياسي بدأت في المشرق العربي، في أعقاب الحرب العالمية الأولى وتجزئة المنطقة وانهيار الامبراطورية العثمانية، وأن ممَّا يفرضه ذلك الحراك ويقود إليه تبلور ايديولوجيات سياسية تمتنع فرص التعبئة من دونها. ولم تكن صدفة ـ بهذا المقتضى ـ أن تَتَبلْوَر **في هذه الفترة بالذات** (عشرينيات القرن العشرين) الايديولوجيات السياسية الأربع الكبرى في الوعي العربي: **الوطنية**، و**القومية**، و**الإسلامية**، و**الماركسية** مع تباعُدٍ قليلٍ في التواريخ وتفاوُتٍ كبيرٍ في الفاعلية والقدرة التحشيدية، وأن تنشأ الأنويةَ الأولى للحركات السياسية والحزبية التي ستصبح ذات شأن تمثيلي بين الثلاثينيات والخمسينيات.

ولقد كتب القوميون الكثير في موضوعاتٍ ذاتِ صِلَة، كالعروبة والأمة العربية ومعنى القومية، منذ نجيب عازوري وإلى سنوات الثلاثينيات في محاولةٍ لتأسيس رؤية. وما كان هؤلاء مرتبطين بحركات سياسية، على الأقل في المراحل الأولى التي بدأوا يكتبون فيها في هذه الموضوعات؛ وذلك ما ينطبق على زكي الأرسوزي ومحمد عزة دروزة في الجيل القومي الثاني الذي أعقب جيل عازوري. كانوا متأثرين بالفكر القومي الأوروبي كما انتهت إليهم بعض خلاصاته؛ غير أن اطلاعهم عليه بَدَا محدوداً حتى لدى عازوري الذي كان أكثرهم اتصالاً به. ربّما أمكننا أن نلتمس الأعذار لمحدودية اطلاعهم على

مصادر الفكر القومي ذاك، أو لغياب التماسُك النظري في ما كتبوه، إنْ نحن أخذْنا في الحسبان أن شاغلهم كان سياسيّاً ولم يكن نظريّاً، وأن ما عبّروا عنه من أفكارٍ في شأن القومية كان له نصيبٌ من الأثر والفعالية لدى مَنْ خاضوا معركة التبشير السياسي بالفكرة العربية؛ غير أن افتقار الفكر القومي، في ذلك الحين، إلى الرؤية النظرية الشاملة[1] لم يكن يصيبُ الفكر بالنقص والقصور فحسب، وإنما أصاب العمل السياسيّ بذلك أيضاً. وربما كان هذا سبباً آخر يفسّر لماذا استمرّ الطابع الايديولوجي غالباً على الفكر القومي لفترة طويلة حتى لدى من حاولوا التفكير في الشأن القومي من مواقع مستقلة عن المؤسسات الحزبية القومية.

وقد لا يكون هناك مجال للشك في أن مثقفاً كبيراً مثل زكي الأرسوزي كان له أثرٌ كبير في تجريد الفكرة القومية (ولا نقول تنظيرها) نَهَلَهُ من تأملاته الفلسفية فارتفع بالفكرة تلك فوق معدّل الخطاب الحزبي (وإنْ هو كان حزبيّاً)؛ وقد يصْدق الحكمُ على مثقفٍ آخر واسع الإطلاع في التاريخ والحضارة والعلوم الدينية مثل محمد عزة دروزة. بل ليس يَسَعُ أحداً أن يَجْحَدَ حقيقة العمق الفكريّ الذي تمتّع به رجُلٌ مثل ميشيل عفلق مقروناً باطّلاع واسع على نظريات الفكر السياسي الأوروبي الحديث، والفكر القومي ونظرياته خاصةً، إلاّ أنّ أيّا من هؤلاء ـ على كبير مساهمتهم ـ لم يصل تفكيره إلى لحظة التأسيس النظري للفكرة القومية العربية.

لابدَّ، هنا، من استدراكٍ منهجيّ للقول إن الفارقَ كبيرٌ بين بناء **رؤية** قومية وبناء **نظرية** في القومية. قد يكون من باب المسلَّم به أن هؤلاء صاغوا رؤيةً قومية ربما بدتْ أكثر تماسُكاً عند ميشيل عفلق من غيره. والرؤيةُ هنا كناية عن تصوُّرٍ عامّ لمعنى القومية وكيف يقع التوسُّل بالسياسة والثقافة وسواهما من الوسائط لتحقيقها. لكن الرؤية تنتمي إلى **حاجات السياسة**، تجيب عنها بمعزل عمَّا إذا كانت تتمتع بالاتساق المنطقي. إن كثافةَ الفاعلية فيها تكون أعلى منسوباً

---

(١) لم تكن هذه السمة خاصة بالفكر القومي العربي حصراً، وإنما هي بدت ملمحاً عاماً لتيارات الفكر السياسي العربي كافة. انظر في حالة الفكر الليبرالي: عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)؛ وفي حالة الفكر الإسلامي: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

من كثافة النظر. أما النظرية، فشأنٌ مختلف؛ إنها **بناءٌ منظوميّ ومعرفة تجريدية** بالموضوع، مادَّتُها مكتسبات الفكر ووقائعُ التاريخ، وهاجسُها الوقوف على القوانين الحاكمة للظواهر الاجتماعية، والقوميةُ جزءٌ من هذه الظواهر. بهذا المعنى لم ينجح هؤلاء الذين ذكرنا في الارتفاع بكتاباتهم إلى مستوى بناء نظرية في القومية على الرغم من أن كثيرين منهم (عفلق مثلاً) قدّموا مادةً أوليةً للبناء النظري في المسألة.

حين نقول نظريةً في القومية، لا نقصد المسألةَ القوميةَ بإطلاق، أي بما قد يعني أن المطلوب منهم كان بناء نظرية عامة تنطبق على الظاهرة القومية في العالم. فإلى أن مثل هذه النظرية غيرُ ممكنٍ بسبب تنوُّع تجارب التوحيد القومي ـ ممّا يعني أن هناك نظريات في القومية لا نظرية واحدة ـ فإن الذي كان في حكم المطلوب منهم، ولم يستطيعوه لأسباب عديدة، أن ينتجوا نظريةً في القومية العربية بالذات مستفيدين من التراكم الفكري في مجال الفكر السياسيّ الحديث ومتوسلين وقائع التاريخ والحاضر العربي (حاضرهم) في ذلك البناء.

ثانياً: الحصري وهاجس التنظير

من يُمْعن في قراءة كتب ودراسات ساطع الحصري ـ وهي كثيرة ـ يكتشف مقدار غنى الرجل فكريّاً وموسوعية ثقافته. يتنقَّل بحرِّية بين مدارس الفكر السياسي الأوروبي الحديث: الليبرالية والقومية والاشتراكية؛ ثم بين الفكر السياسي والاجتماعي والفلسفة والتربية والتاريخ؛ يستعير روسو وهردر وشلنغ وفيخته، يساجل إرنست رينان وستالين؛ يجادل في دور العامل الاقتصادي والعامل الديني في تكوين الأمم بعدَّةٍ منطقية رَزينة وبمخزون من الوقائع مُبْهِر؛ يستعرض نظريات الأمة والقومية في أوروبا واحدة واحدةً، يَعْرض على قارئهِ معطياتها ثم يناقشها فيدحض بعضَها (الفرنسية، الإنكليزية. . .) وينحاز إلى نظريات الألمان؛ يستعرض باستفاضةٍ تجارب التوحيد القومي طيلة القرن التاسع عشر بل منذ الوحدة الأمريكية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر على نحوٍ يضعك أمام حالةٍ من الفيض في التمثل الحَذِق لتجارب الأمم الحديثة في التوحيد عزَّ لها نظير في عصره وبين معاصريه من المثقفين القوميين العرب.

بين ولادته في صنعاء (١٨٧٩) ووفاته في بغداد (١٩٦٨)، قضى الشطر الأعظم من التسعين عاماً هذه في الدفاع عن الفكرة القومية العربية. مع الزمن، نضجت كتاباتُه أكثر، وأرقاها كان ما كتبَهُ بعد أن تجاوَزَ الستين وإلى ما قبل وفاته ببضعة أعوام، أي بين مطالع الأربعينيات والنصف الأول من ستينيات القرن العشرين. لم يَهْدَأ ولم يَمَلّ؛ شغل مناصب عدة في الدولة العثمانية، وتوَزَّر في سورية (بلده الأصل) والعراق، وعمل مستشاراً للجنة الثقافية في جامعة الدول العربية؛ لكن قربه من السلطة لم يغيّر رأيه يوماً في ما آمن به وظل يدافع عنه حتى رحيله. مثقفٌ ملتزمٌ هو، في هذه المسألة، لكنه أقلّ أدْلَجَةَ لخطابه من غيره من المثقفين القوميين من جيله، لا يكاد يُشبهه في الرزانة الفكرية منهم سوى قسطنطين زْرَيْق. لكنه مساجِل عنيد لكل الذين وقفوا ـ بصورةٍ أو بأخرى ـ في وجه الفكرة العربية أو هاجموها أو اتهموها بالمثالية من المتمسكين بالوطنيات القائمة[٢]. غير أنه، في الوقت ذاته، ما تَسَاهَلَ مع مثقفين قوميين يشاطرونَه الإيمان بالقضية عينِها لكنه يخالفهم الرأي في أطروحاتهم، فساجَلَهُم بحدّةٍ ووجاهةِ حجَّةٍ في الوقت عينِه[٣]. وهي عينُها المساجلة التي ما توقَّف عن خوضها في وجه أحزاب قومية[٤] أو أحزاب سياسية لا تُفْرِد للعروبة والمسألة القومية المساحة المناسبة في دساتيرها وبرامجها السياسية[٥].

---

(٢) إقرأ نماذج من هذه المساجلات في رده على أحمد لطفي السيد، في: ساطع الحصري [أبو خلدون]، «آراء وأحاديث في القومية العربية،» في: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، ط ٢، ٣ أقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، القسم ٢، ص ٧٤ ـ ٧٨؛ وفي رده على سعد زغلول («العروبة أولاً،» ضمن **الأعمال القومية**، القسم الثاني، ص ٤٧ ـ ٥١)؛ وفي رده على مصطفى أمين (المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١١٢)، ثم في رده على طه حسين («أبحاث مختارة في القومية العربية،» ضمن **الأعمال القومية**، القسم الثالث، ص ١٦٧ ـ ١٧٩).

(٣) راجع، مثالاً لتلك المساجلات، رده على حديث أحد قادة «حزب البعث»: صلاح الدين البيطار، في: ساطع الحصري، «الإقليمية ـ جذورها وبذورها،» في: **الأعمال القومية لساطع الحصري**، القسم الثالث، ص ٧٣ ـ ٧٨؛ ونقده الحاد لمشيل عفلق (المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٨٩).

(٤) مثل نقده لـ «حزب البعث» انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٣ ـ ٢٠٣.

(٥) على نحو ما فعله في كتابه «**العروبة بين دعاتها ومعارضيها**» المنشور ضمن **الأعمال القومية** (القسم الأول، ص ٥٩ ـ ١٣٢) في نقده «الحزب السوري القومي الاجتماعي» وأطروحات زعيمه (أنطون سعادة) والأحزاب السورية («الحزب الوطني»، «حزب الشعب»، «الحزب التعاوني الاشتراكي»، «حزب البعث العربي»، «الحزب العربي الاشتراكي»)، والأحزاب اللبنانية («الجبهة الاشتراكية الوطنية»، «الكتلة الوطنية اللبنانية»، «حزب النداء القومي»، «حزب الاتحاد الجمهوري»، «حزب الكتائب اللبنانية»).

ظل يؤاخذ المثقفين القوميين على قصورهم الفكري الذي أورثوه لأحزابهم؛ ولم يبرح ينظر إليه بما هو ثمرة علاقةٍ غيرِ رشيدة بمصادر الفكر الغربي الحديث. فالمثقفون العرب حين انفتحوا على الفكر الغربي الحديث، ويسببٍ من أثر أوضاع التبعية الثقافية للمستعمِر، انفتحوا على مدارس فرنسا وبريطانيا الفكرية، وأخذوا عنها نظرياتها السياسية من دون أن ينتبهوا إلى أن الفرنسيين والإنكليز «لم يكونوا ممن ينظرون إلى الحركات القومية بعين الرضا والارتياح، لأسباب تتعلق بمصالحهم الخاصة ومطامعهم السياسية»، وفي جملتها الرغبة في التوسع واصطدام تلك الرغبة بصعود حركات القوميات في أوروبا[٦]؛ ولذلك أتى موقفهم من المسألة القومية إما سلبيّاً، كما في حالة المثقفين غير القوميين، وإما ضبابياً وغير متماسك كما في حالة القوميين. أما هو، فاختار ـ منذ البداية ـ أن ينفتح على فكر المجتمعات التي عانت، مثل المجتمع العربي، من وطأة التجزئة على حاضرها ومستقبلها مثل ألمانيا وإيطاليا، فكان تأثُّرُهُ بالفكر القومي الألماني شديداً. ولعلّه، هو نفسُه، ما يفسِّر مَنزِعه النظري وتماسك أطروحاته.

أَلَحَّتْ فكرة النظرية في المسألة القومية كثيراً على ساطع الحصري، وسَعَى فيها طويلاً محاولاً أن يُخْرِج الفكرة القومية من الخطاب الصوفي[٧] أو من الابتذال السياسي إلى حيث نبني في شأنها معرفة منظومية متماسكة مستفيدين من تجارب التاريخ الحديث ومن مكتسبات الفكر القومي الحديث. غير أن هذا الطموح النظري لم يكتمل لأن الحصري شاء أن يختزل النظرية القومية (أو النظرية في القومية) إلى مجرَّد **نظرية في تكوين الأمة**.

أما الدولة القومية، وديناميات التوحيد القومي فنكاد لا نجد لها مساحةً في ما كتب؛ بل إن بعض حديثه عن جدلية الأمة والدولة يوحي وكأن الدولة مجرَّد ثمرة من ثمرات الأمة لا تتوقف الأمةُ وجوداً عليها كما لا يتوقف وجود الشجرة على ما إذا أثمرت أو لم تثمر. وسنكرّس وقْفات نقدية لهذه الفرضية ولغيرها من الفرضيات الحاكمة لتفكير الحصري.

---

(٦) انظر التفاصيل في: ساطع الحصري، «أبحاث مختارة في القومية العربية،» في: **الأعمال القومية لساطع الحصري**، القسم الثالث، ص ١٧ ـ ١٨.

(٧) هذا كان جوهر نقده لفكر ميشيل عفلق، انظر معطيات الهامش الرقم (٤).

ثالثاً: في تكوين الأمة

يدور معظم ما كتبه ساطع الحصري حول أسئلةٍ تردَّدت بصيغٍ مختلفة في كتبه ودراساته: «ما هي الأمة؟ ما الصفات الأساسية التي تميز الأمم بعضها عن بعض؟ ما هي العوامل التي تجعل بعض الجماعات البشرية تشعر بأنها أمة واحدة، ومن ثم تنزع إلى تقوية كيانها الخاص بتكوين دولة خاصة بها؟»[٨]. من البيّن أن هذا النوع من الأسئلة يضع صاحبه أمام ضربيْن من المقاربة: **نظرية، وتاريخية**. قد تتداخل المقاربتان وقد تنفصلان عن الدارس تبعاً للاختصاص أو لمستوى العُدَّة الفكرية والمنهجية. وهما عند ساطع الحصري تتداخلان لأنه يجمع إلى إحاطته الدقيقة بالتاريخ السياسي والقومي لألمانيا وإيطاليا واليونان وبلغاريا وسويسرا وبلجيكا والولايات المتحدة والبرازيل والأرجنتين[٩] . . . معرفة رصينة بنظريات الفكر القومي الحديث في أوروبا[١٠] تسمح له باستثمار المادة التاريخية الوفيرة التي تحت تصرفه في بناء أطروحات نظرية في المسألة القومية من وجْهٍ، وإسناد أطروحاته تلك بما يقيم الشواهد عليها من سوابق التاريخ من وجْهٍ ثان.

هذا في المنهج وفي المزاوجة في الرؤية بين طريقة المؤرخ وطريقة المنظّر السياسي. أما في الموضوع، فإن الأسئلة السابقة التي قلنا إن عليها مدارَ القول في أعمال الحصري ينتظمها ناظم واحد: مسألة **الأمة** فلا تكاد تَحيد عن ذلك، في معظم ما فكَّر فيه، إلاَّ لماماً.

هل للأمة علاقة بالعِرق والنسب أم بالدين؟

وضْعُ السؤال على هذا النحو ـ من قِبلنا ـ أمرٌ مشروعٌ **لسببيْن**: لأن مفهوم الأمَّة، كما هو مُدْرَك عند كثيرين، يرادف مفهوم العرق والأصل الدموي المشتَرك. وهو مفهوم ازدهر في مراحل مختلفة من تاريخ أوروبا آخرُها عهداً في حقبة ما بين الحربين، وعليه قامت النَّزْعات النازية والعنصرية والصهيونية ودعوات «التطهير العرقي». ثم لأن مفهوم الأمة في المخيال العربي العامّ ممّا

---

(٨) ساطع الحصري، «ما هي القومية؟،» في: **الأعمال القومية لساطع الحصري**، القسم ٢، ص ٢٩.

(٩) انظر في هذا كتبه التالية: أ ـ **محاضرات في نشوء الفكرة القومية**؛ ب ـ **ما هي القومية؟**؛ ج ـ **حول القومية العربية** . . .

(١٠) راجع، خاصة، كتابه: **ما هي القومية؟**.

يتماهى فيه معنى الجماعة القومية مع معنى الجماعة الدينية بأثرٍ من الشحنة الدلالية الدينية التي يحملها المفهوم والعائدة تاريخيّاً إلى مفهوم «الأمة الإسلامية» على نحو ما كان متداولاً في الماضي.

السؤال هذا لا معنى له عند الحصري، ليس لأنه لا يفرض نفسَه في الوعي العام وإنما لأنه يتجاهل العوامل الحقيقية التي تكوِّن الأمم والتي سنأتي ـ معه ـ على بيانها أو بيان نظرته إليها. وهو افتراضٌ أتى عليه بنقدٍ تَفَاوَت بين الشِّدَّةِ كما في حال ردِّه على فرضية الأصل الواحد للأمّة، والتهذيب: كما في حال ردّه على فرضية دورِ الدين في تكوين الأمة.

١ ـ عوامل التكوين

ما من أمَّةٍ في التاريخ انحدرتْ من أصلٍ واحد ومن رابطةٍ دموية خالصة في رأي الحصري، إذ «جميع الأمم التي نعرفها الآن قد تكونت من تداخُل عشرات العروق والأجناس في مختلف أدوار التاريخ»[١١]. فالأمة الفرنسية، مثلاً، متكوّنة من ستين من الأقوام[١٢]، على الرغم من أن وحدتها السياسية توحي بانحدارها من أصل واحد، وهو ما ينطبق على غيرها من الأمم الحديثة في العالم. الأمة بهذا الحسبان أشبه ما تكون، في وصفٍ دقيقٍ للحصري، بالأنهر العظيمة التي تصب فيها روافد عدة من منابع مختلفة[١٣]، يمتنع افتراضُ المجرى الواحد في عروقها. لا معنىً، إذن، لإقامة فكرة الأمة على فرضية العِرق والدّم والأصل الواحد، فهذه في جملة «الأوهام التي استولت على العقول والأذهان، من غير أن تستند إلى دليلٍ أو برهان»[١٤]. رابطةُ الأمة شيءٌ آخر لا يُسْأَل فيه عن الأصل والدم؛ لا يُسْأَلُ المثقف الإنجليزي ـ مثلاً ـ عمّا إذا كان بينه وبين شكسبير أو نيوتن علاقة أصلٍ أو نسب؛ والمثقف الفرنسي لا يسأل عمّا إذا كانت بينه وبين راسين أو فولتير نفس الرابطة؛ لكن هذا وذاك يعتبر هؤلاء أجداداً له. ونحن العرب لا نشذ عن القاعدة؛ «قد لا نعرف ما إذا كان يربطنا شيء من أواصر القرابة والنسب بسعد بن أبي

---

(١١) الحصري، «آراء وأحاديث في القومية العربية،» ص ١٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

وقاص مثلاً، أو خالد بن الوليد، أو ابن الهيثم، أو أبي العلاء المعري»[١٥] لكننا نحسبهم أجداداً وأسلافاً.

على أن النسب وإن كان وهميّاً، كما قرَّر ابن خلدون، فإن «الاعتقاد بوحدة الأصل يعمل عملاً هامّاً في النفوس، ولو كان مخالفاً للواقع والحقيقة، والشعور بالقرابة يؤثر في النفوس تأثيراً شديداً ولو كانت هذه القرابة غير حقيقية»[١٦]، لأن القرابة في الأمم **معنوية** وليست جسمانية[١٧]، إذْ «إنّ المهم في القرابة والنسب ليس رابطة الدم في حد ذاتها، بل هو الاعتقاد بها والنشوء عليها»[١٨].

لكن الاعتقاد بهذه القرابة لا يصنع أمّةً في التاريخ دائماً إن لم تصنعها العوامل الفعلية التي تكوِّن الأمم، كما سنرى مع الحصري. فقد تكون هذه القرابة الرمزية قرابة روحية من قبيل الاشتراك في الدين، والحال إن الدين ـ كما لم ينفكّ الحصري يؤكّد ـ ليس في جملة عوامل تكوين الأمم، إنه يسلّم بأن للدين دوراً في توليد الوحدة[١٩]، وإنْ لم يكن ذلك دائماً؛ لكن «الرابطة الدينية وحدها لا تكفي لتكوين القومية»[٢٠]. وهذه ـ في نظر الحصري ـ تتبيَّن أكثر في حالة الديانات العالمية، مثل الإسلام والمسيحية، حيث تتجاوز الأطرَ القومية وأحياناً تعارضها لأن مَنْزِعَها أممي[٢١].

ما العوامل الأساس في تكوين الأمم، إذن، إن لم يكن الأصل الواحد والدين، الرابطة الدموية والرابطة الدينية؟

إنها ـ عند الحصري ـ **اللغة والتاريخ**[٢٢]؛ وما التمايُز والاختلاف بين الأمم سوى التمايز والاختلاف بين اللغات بما هي الرابطة التي تنتسج بها وحدة

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٦) الحصري، «محاضرات في نشوء الفكرة القومية،» ص ٢٠ ـ ٢١.

(١٧) الحصري، «آراء وأحاديث في الوطنية والقومية،» ص ٢٠ ـ ٢١.

(١٨) الحصري، «أبحاث مختارة في القومية العربية،» القسم الثالث، ص ٣٤.

(١٩) الحصري، «آراء وأحاديث في الوطنية والقومية،» ص ٢٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢٢) «إن أهم العوامل التي تؤدي إلى تكوين القرابة المعنوية التي يشعر بها الأفراد في الأمم المختلفة هي اللغة والتاريخ، فإن الاعتقاد بوحدة الأصل إنما يكون في الدرجة الأولى من **الوحدة في اللغة** و**الاشتراك في التاريخ**». المصدر نفسه، ص ٢١ (التشديد من عندي).

كل أمّة ويقوم عليه اجتماعها[٢٣]. إذِ اللغةُ «هي روح الأمة وحياتها»، وهي «محور القومية وعمودها الفقري»[٢٤]؛ أما التاريخ، فهو «شعور الأمّة وذاكرتها»[٢٥]. وكما لا تقوم أمَّةٌ إلاّ بالجامع اللغوي بين أفرادها، فهي لا تفقد وجودها إلاّ بإضاعتها لغتَها لأنها ـ حينها ـ تندمج في الأمَّة التي فرضتْ عليها لسانَها[٢٦] تماماً كما يكون نسيانُها لتاريخها فقداناً لشعورها[٢٧]. وإذ يَبْسُط ساطع الحصري حجج الذين يعترضون على فكرة الارتباط بين اللغة والقومية وينتقدها[٢٨]، لا يُخفي مرجعيته الفكرية في نظرته إلى ذلك الارتباط: الفكر القومي الألماني. وفي وقْفات مع بعض رموز هذا الفكر وأطروحاتهم[٢٩]، مثل هِرْدِر وفِخْته، نتبيّن مقدار استلهامه لأطروحاتهم تلك خاصة ما تعلّق منها بالدور المؤسّس للّغة في تكوين الأمّة وفي تحقيق الوحدة القومية التي يُلحّ على وعيه ـ في نطاقها ـ المثالُ السياسيّ الألماني[٣٠].

لا تقوم الأمّة، إذن، لا على أساس الأصل الواحد المزعوم ولا على أساس الدين، وإنما على أساس اللغة والتاريخ المشترك. لكن تكوين القوميّة يرتفع مستوى إمكانه التاريخي كلما توفّر لها عامل **الاتصال الجغرافي** بسبب ما لهذا العامل ـ في رأي الحصري[٣١] ـ من أثر حاسم في تكوين القوميات، حيث «لا يتغلب عامل من العوامل الاجتماعية على تأثير اللغة والتاريخ. . . سوى عامل الاتصال الجغرافي»[٣٢]. على أن عبارة «لايتغلب» ـ عند الحصري ـ ليست تعني أن الاتصال الجغرافي وحده يشكل أمّة (إذْ كم من جغرافيا متصلة

(٢٣) «إن الأمم يتميز بعضها عن بعض. . .بلغتها، وإن حياة الأمم تقوم على لغاتها». المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٨) الحصري، «ما هي القومية؟،» ص ٦٢ ـ ٦٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٥٢.

(٣٠) نقرأ له مثلاً: «من المعلوم لدى الجميع بأن ألمانيا كانت مقسمة قبل قرنين من الزمان بين نحو أربعمائة دولة ودويلة ومدينة حرة مستقلة؛ وقبل أقل من قرن [=قال الحصري هذا الكلام في أواخر الخمسينيات: ع. ب]، كانت لا تزال مقسمة بين نحو أربعين دولة. ولكن جميع تلك الدول الألمانية **توحدت بفضل «وحدة اللغة» وتأثيرها المستمر**». المصدر نفسه، ص ٧٢ (التشديد من عندي).

(٣١) الحصري، «آراء وأحاديث في الوطنية والقومية،» ص ٢٩.

(٣٢) الحصري، «أبحاث مختارة في القومية العربية،» ص ٤٣.

لا تقوم عليها أمّة) إن لم تكنِ اللغةُ والتاريخ المشترك قاعدةَ العلاقةِ بين أولئك الذين يقطنون في رقعة جغرافية متصلة. وهكذا تظل أطروحته في مسألة تكوُّن الأمّة والقومية وفيَّةً للفكرة القومية الألمانية في تشديدها على عاملَي اللغة والتاريخ، والأول منهما بصورة خاصة.

ومثلما استبعد الحصري أن يكون للأصل الواحد والدين كبيرُ أثرٍ في تكوين الأمم، نظر بسلبيةٍ شديدة إلى أثر **العامل الاقتصادي** ونفى أيّ دور تأسيسيٍّ أو حاكم له، بل كان يبدي استغراباً شديداً للقول بذلك(٣٣). وإذْ انتقد آراء الماركسيين الذين يشدّدون على ارتباط القومية بالسوق والعوامل الاقتصادية(٣٤)، وكرَّس مساحةً من ذلك النقد للردّ على آراء ستالين(٣٥) في المسألة القومية عامة، وفي مسألة الوحدة الاقتصادية خاصة، أقام موقفه السلبي من دور العامل الاقتصادي على فرضيته الذاهبة إلى «أن المصلحة بوجهٍ عام ـ والمصلحة الاقتصادية بوجه خاص ـ ليست من «الأمور الثابتة»... بل هي من «الأمور النسبية»(٣٦). بل إنه ذهب إلى حدّ حسبان التشديد على دور هذه العوامل في تكوين الأمم والقوميات مما يتعارض مع العقل والمنطق(٣٧). أما لماذا هذا التعارض، فلأن الأمّة والقومية قوامهما الشعور بالانتماء، والحال إن «الأحاسيس الوطنية والقومية لا ترتبط بالمنافع والمصالح المادية والاقتصادية» لأنها «من النوازع والعواطف التي تسمو على الحسابات النفعية»(٣٨).

---

(٣٣) «تزعم طائفة من الكتّاب والمفكرين أن المصالح الاقتصادية تكون أهم القوى المحركة والموجهة في الحياة الاجتماعية والسياسية. ويعتبر هؤلاء «وحدة المصالح الاقتصادية» أس الأسس لكل وحدة، ويقولون: «لا أمة دون حياة اقتصادية مشتركة». في الواقع إن العوامل الاقتصادية تلعب دوراً هاماً في حياة الأفراد والجماعات، وتؤثر تأثيراً قوياً في أحداث التاريخ واتجاهاته. ولكن ذلك لا يسوغ اعتبار المصالح الاقتصادية أس الأسس في بناء الوحدة، وحجر الزاوية في صرح القومية، كما يزعم هؤلاء المغالون، لأن كل أحداث الحياة الاجتماعية والسياسية تشهد شهادة قاطعة على أن المصالح الاقتصادية، إذا كونت «رابطة» توحد أعمال بعض الناس، فإنها كثيراً ما تكون ـ بعكس ذلك ـ «مدار خلاف» و«عامل تفرقة» بين أناس آخرين. فإنها إذا «وحدت» في **بعض** الأحوال، «تفرق» في كثير من الأحوال». انظر: الحصري، «ما هي القومية؟،» القسم الثالث، ص ١٣١ (التشديد مني).

(٣٤) راجع نقده لها في: المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٧.

(٣٥) راجع نقده في المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٣٧) «إن اعتبار المصالح الاقتصادية من المقومات الأساسية في تكوين «القومية» لا يتفق مع مقتضيات العقل والمنطق». المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

وهكذا، بمقدار ما بَدَا نقد الحصري للأطروحات الفكرية المشدّدة على مركزية العامل الاقتصادي في تكوين الأمم والقوميات نقداً للتيار الفكري الماركسي ومحاولةً ـ بالتالي ـ لتمييز الخطاب القوميّ منه ورسْم حدودٍ فاصلة بينهما، بَدَا ـ في الوقت عينِهِ ـ ترجمة لوفائه الفكري غير المنقطع للمدرسة القومية الألمانية التي لم يحفل مفكّروها بهذا العامل (الاقتصادي) وآثاره المفترضة.

نعثر في أعمال ساطع الحصري على وجه آخر من وجوه انشداد خطابه القومي إلى المرجعية الفكرية الألمانية في هذه المسألة بالذات (=عوامل تكوين الأمة): في نقده الشديد لفرضية دور عامل **المشيئة** أو **الإرادة** في تكوين الأمم والقوميات. وهذه فرضية تؤسس الفكر القومي الفرنسي الذي لم يكن الحصري يبدي إزاءهُ مَيْلاً، بل كان شديد الاعتراض عليه وعلى موقف مفكريه وكتّابه من اللغة ودورها في التوحيد القومي. يتجاهل الفرنسيون عامل اللغة ولا يذهبون في رؤية وظيفتها إلى أكثر من كونها قد تشجع على الاتحاد في أفضل الأحوال، لكنها لا تصنع التوحيد. ذهب إرنست رينان إلى ذلك مثلا، وناقش الحصري آراءَهُ[٣٩] منتقداً ومستنداً إلى موضوعات الفكر القومي الألماني في المسألة. في المقابل، يذهب رينان والفكر القومي الفرنسي إلى التشديد على أن القومية تتقرر بالمشيئة والإرادة ولا علاقة لعوامل اللغة والتاريخ بها. وكما دحض الحصري فرضية العامل الاقتصادي من طريق القول إن المصالح متغيرة ولا يمكن إقامة القومية على المتغيّر وإنما على الثابت، كذلك دحض فرضية المشيئة (أو الإرادة)، لأن «المشيئة لم تكن من الأمور الثابتة، بل هي من الأمور التي تتغيّر»؛ وعلى ذلك «فاعتبار مثل هذه الأمور المتحولة «العامل الأساسي» في تكوين القومية لا يتفق مع مقتضيات العقل والمنطق»[٤٠]. إن ما هو في حكم **السبب** عند إرنست رينان لا يعدو أن يكون نتيجة في منطق ساطع الحصري وتَصَوُّره[٤١]، فالمشيئة في ما يذهب إليه من اعتقاد «تأتي **نتيجة** لتكوُّن الأمّة ولا تكون باعثاً لتكوينها»[٤٢]. إن

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٤١) «أن المشيئة المشتركة ليست من عوامل القومية، بل هي من نتائجها». المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١١٣.

فعلها متوقِّف على وجود الأمّة، فيكون بالتالي إيجابيّاً أو سلبيّاً تبعاً لذلك[٤٣].

هذه ـ بإجمالٍ واختصار شديديْن ـ معطيات نظرة الحصري لعوامل تكوين الأمم، ومكانة اللغة والتاريخ فيها وأثر الفكر القومي الألماني في تكييف نظرته إلى المسألة بما في ذلك نقده لفرضيتيْ العامل الاقتصادي والإرادة (=المشيئة) في تصور ذلك التكوين. على أن المسألة القومية في الفكر السياسي الحديث ـ بما فيه الفكر القومي الألماني ـ لا تَقْبَل الاختصار في مسألة الأمّة فحسب، وإنما هي تتصل بمسألة الدولة أيضاً. لنقرأ العلاقة بين هذين الحدَّين في فكر ساطع الحصري.

٢ ـ الأمّة والدولة

الأمّة جوهر المسألة القومية في فكر ساطع الحصري والأُسُّ في أساساتها، حتى أن التماهي بين معنى الأمة (Nation) ومعنى القومية (Nationalisme) يجري مجرى البداهة في نصوصه. قلّما تَرِدُ الدولة القومية في حديثه؛ وإنْ ورَدَتْ، فمتَّصِلَةً بعملية التوحيد، أي بإعادةِ تأكيد المؤكَّد: الأمَّة كحقيقةٍ سابقةِ الوجود للدولة القومية. أمّا الدولة، كإشكالية فكرية، كعنوانٍ رئيسٍ من عناوين المسألة القومية، فلا وجود لها في نصوصه بمعزلٍ عن مفهوم الأمّة، أو قُل ـ للدقة ـ إنه لا مكان لها في تلك النصوص إلاّ من حيث هي في حكم **المُضَاف السياسيّ** للحقيقة الاجتماعية والكيانية التأسيسية التي تُعَبِّر عنها الأمَّة. ومع أن الحصري شديد النقد لأوضاع التجزئة العربية والنكير عليها، إلا أن حساسيتَه المفرطة هذه تجاه التجزئة لا تدفعه دفعاً إلى تظهير سؤال الدولة في كتاباته (=وهو سؤال فكريّ ـ سياسيّ في المقام الأوّل)، إذْ غالباً ما تأخذهُ المقاربة الثقافية ـ الاجتماعية للمسألة (=الأمّة) إلى تجاهُلِ الوجه السياسيّ لها (=الدولة) وأولوية هذا الوجه على ما عداه.

سنُرْجِئ الحديث في هذه المسألة ـ من موقع نظرٍ نقديٍّ ـ إلى حينٍ لنتناول معطيات نظرته إلى العلاقة بين الأمّة والدولة ومركزية الطرف الأوّل في هذه العلاقة على نحو ما تمثَّلها ودافع عنها باستمرار.

(٤٣) «أن الأفراد يشاؤون أن يعيشوا معاً عندما ينتسبون إلى أمة واحدة، ويشاؤون أن يفترقوا عندما يكونون من أمم مختلفة». المصدر نفسه، ص ١١٢.

يُسلِّم الحصري بأن الأمَّة ـ أيةَ أمّة ـ تحتاج إلى دولة تعبّر عن شخصيتها القومية المستقلة، أي عن كيان سياسيّ تتحقق فيه وحدتُها القومية وتنتهي به ـ وفيه ـ حال التجزئة التي تُمزّقُ كينونتَها الاجتماعية والتاريخية. لكنه يشدّد على أن حاجة الأمَّة إلى دولة قومية ليس يعني أن وجود الأمَّة وقْفٌ على الدولة[٤٤]؛ وفي هذا وجهُ تناقُضٍ صارخٌ. إذا كانتِ الأمَّة في غير حاجةٍ إلى الدولة كي توجد فلماذا السعيُ في النضال من أجل بناء الدولة القومية إذا كان وجودُ الأمَّة في غَنَاءٍ عنها؟! لم يكن لِيَفُوتَ الحصري ـ المنبهر بالفكر القومي الألماني ـ أن يدرك أن الألمان «لاحظوا الفرق بين الدولة والأمَّة قبل الفرنسيين والانكليز لأن كثرة الدول الألمانية كانت تظهر إلى العيان [=هكذا في الأصل، والأصحّ: للعيان] الفرق بين الانتساب إلى الدولة الواحدة وبين الانتساب إلى الأمّة الواحدة»[٤٥]. ولمَّا كان هوى الحصري ألمانيّاً، كان في حكم البديهيّ أن يقضيَ رأيُهُ بأن «الأمَّة شيءٌ والدولة شيء آخر»[٤٦].

يؤسِّس هذا التمييز الماهويّ بين الأمّة والدولة في وعي ساطع الحصري، لمزيدٍ من التمايز بينهما في نظرته إلى أشكال العلاقة الممكنة أو المتحققة بينهما في التاريخ الحديث والمعاصر. لِنَدَعْ جانباً السؤال عمَّا إذا كانت الصُّور «المتحققة» لتلك العلاقة بين الحدَّيْن (=الدولة والأمَّة) متحققة فعلاً في التاريخ أم متخيَّلَة (أو مقروءَة على نحوٍ يخدم الفكرةَ القَبْليَّة عن العلاقة تلك في وعي الحصري)، ولْنُسَجِّل ـ ابتداءً ـ أنهما لَيْسَا متضايفَيْن ومُقْتَرِنَيْن عنده في الحالات التاريخية كافة. فقد يحدث أن يتطابقا فلا تُقْرأ صورةُ أيٍّ من الحدَّين ذيْنِك إلاّ في مرآة الآخر. وقد يَحْدُث أن يتخالفا، بل أن يتنابذا، فلا يتحقَّق أيٌّ منهما إلا في تناقُضٍ مع الآخر. نحن هنا إذن، أمام **ثلاث** حالات مختلفة من العلاقة بين الدولة والأمة: التطابُق، عدم التطابُق، التعارُض التام، ولكل من هذه الحالات الثلاث «شواهد» تاريخية يستدلّ بها الحُصْري على نمذجته:

تكون الدولة، في الحالة الأولى، **دولة الأمَّة**، التعبيرَ السياسيَّ عن

---

(٤٤) «كل أمة تنزع إلى تكوين دولة خاصة. ولكن كيان الأمة لا يتوقف على وجود الدولة. والأمة تكون موجودة ولو لم تكن قد توصلت بعد إلى تكوين «الدولة القومية»». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٤.

شخصيتها القومية. يتماهيان في هذه الحال تماهياً كاملاً. والغالب على الأمَّة، في المثال هذا، أنها تنتقل من وضع التجزئة القومية في كيانات سياسية متعددة إلى حالة الوحدة القومية؛ وليست هذه الأخيرة سوى بناء كيان الدولة الموحدة. هكذا قامت الوحدة القومية الفرنسية والألمانية والإيطالية وسواها ممّا اندرج تحت عنوان الدولة ـ الأمَّة. وقد أفاض الحصري في بيان عملية الانتقال تلك وكيف جرت وسلَّط ضوء التحليل على دينامياتها الدافعة(٤٧).

وتكون الدولة، في الحالة الثانية، **دولة غير قومية** أو دولة من دون أمَّة، فلا يكون لوجودها أي محتوىً قوميّ وذلك ما ينطبق ـ في تصوُّر ساطع الحصري ـ على دول مثل بلجيكا(٤٨) وسويسرا(٤٩)، حيث التطابقُ فيهما بين الدولة والأمّة منعدم.

فيما يقع التعارض التام بين الدولة والأمّة، في الحالة الثالثة، حين تكون الدولة إطاراً كابحاً لنشوء الأمّة فيصبح على هذا النشوء أن يمُرَّ من ممرٍّ تاريخيٍّ وسياسيّ إجباري هو الانفصال أو ثورة الأمم على الدُّول(٥٠). وتلك حالة بلغاريا أو بولونيا مثلاً.

وليس يَخْفى أن الحصري يميل إلى الحالة الأولى بما هي الحالة النموذجية للتوحيد القومي. لكنه يكاد أن لا يرى فيها سوى أن الدولة القومية تحصيلُ حاصلٍ للأمّة أو قُل إنه لا يرى في العلاقة إلاَّ حدّاً واحداً هو الأمّة؛ أما الدولة، فمن متفرّعاتها! وهو إذا كان مشغولاً بوحدة الأمّة، يكاد أن ينسى أن وحدةَ الأمّة تلك ليست شيئاً آخر سوى إقامة دولتها القومية.

في وجْهٍ آخر من العلاقة بين الدولة والأمّة، ذي صلةٍ غيرِ مباشرة بالوجه الأوّل السالفِ بيانُه، يتحدث ساطع الحصري: عن **أربعة** أشكال من هذه

---

(٤٧) انظر مثلاً: الحصري، «محاضرات في نشوء الفكرة القومية،» القسم الأول، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٤٨) «أهالي بلجيكا ينتسبون إلى «دولة واحدة» ولكنهم لا يؤلفون «أمة واحدة»». انظر: الحصري، «ما هي القومية؟،» ص ٧٨.

(٤٩) «أن سويسرا دولة لا أمة». المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٥٠) في معرض ردّه على ديدور والموسوعيين وعلى مفهوم الأمة في الموسوعة، كتب ساطع الحصري: «الحركات القومية في مختلف البلدان قامت على أساس «ثورة الأمم على الدول»، واستهدفت في بعض الأحوال انفصال «الأمة» عن «الدولة» التي كانت تحكمها، وسعت، في أحوال أخرى، وراء توحيد شعوب «الأمة» التي كانت موزعة بين «دول» متعددة، لتكون منها «دولة قومية» واحدة». المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

العلاقة[٥١] **أوّلها** أن الأمَّة «قد تؤلّف دولةً واحدةً مستقلة»؛ وفيه يتطابق الوطن والدولة والأمّة. و**ثانيها** «أن الأمّة قد تؤلّف دولاً عديدة، كل واحدة مستقلة بنفسها». و**ثالثها** حيث «تكون الأمّة محرومة من دولة خاصة بها، وتابعة لدولة أجنبية عنها». و**رابعُها** حيث الأمّة «تكون محرومة من الاستقلال، وفي الوقت نفسه مجزّأة وموزّعة بين عدة دول أجنبية عنها». لهذه الأشكال الأربعة ـ في رأي الحصري ـ أمثلة تاريخية وسياسية في الحقبتين الحديثة والمعاصرة: تمثّل الأمّة السويدية نموذجاً لشكل العلاقة الأول؛ وتمثل الأمّة الألمانية ـ قبل توحيدها في العام ١٨٧٠ ـ نموذج شكلها الثاني، وينطبق الثالث من تلك الأشكال على الأمّة البلغارية حيث كانت خاضعة للسيطرة العثمانية؛ وتقدّم الأمّة البولونية مثالاً للشكل الرابع قبل الحرب العالمية الأولى.

إن طبَّقْنا هذه النمذجة على حالة الأمة العربية، سنلاحظ أن الشَّكْلين الرابع والثاني من تلك العلاقة ينطبقانِ عليها في تطوّرها التاريخي المعاصر: فهي حُرِمَتْ من الاستقلال وتعرضت للتجزئة في أجزاء منها في الحقبة الكولونيالية، وهي ـ بعد جلاء الاحتلال الأجنبي عن معظم أراضيها ـ تألفت منها دولٌ عديدة فاقت العشرينَ عدداً. لكنها كغيرها من الأمم التي تعرَّضت لمثل ما تعرضت له هي تظل ـ في رأي الحصري ـ أمَّة لا يغيِّر من ماهيتها أنها لم تحقّق وحدتَها، أي لم تُقِمْ دولتَها القومية؛ إِذِ «الأمَّةُ شيءٌ والدولة شيءٌ آخر» في حسبانه. وما دَامَا منفصليْن أو متغايرين، ما دامَتِ الأولوية للأمة على الدولة، والأسبقية الزمنية للأولى على الثانية، فإن مهمة الفكر القوميّ أن يصرف النظر إليها ويركزه عليها. وهو عين ما فَعَلَ الحصري في الأعمّ الأغلب ممّا كتب.

رابعاً: ملاحظات نقدية

عَرَضْنَا في الفقرات السابقة، بما وَسِعَنا من جَهْدٍ في تَحَرّي الأمانة، لأهمّ أطروحات ساطع الحصري في مسألة الأمّة وعوامل تكوينها، والأساسيّ والثانويّ في تلك العوامل، ولرؤيته إلى العلاقة بين الأمّة والدولة ومركزية الأمَّة في هذه العلاقة. وما أغنانا عن القول إنه عرضٌ لا يستكفي به القارئ عن العودة إلى الأعمال الفكرية الكثيرة للرجل، وعن تفاصيل دفاعه عن أطروحاته

(٥١) انظر التفاصيل في: الحصري، «أبحاث مختارة في القومية العربية،» القسم الثالث، ص ٢٤ ـ ٢٥.

التي أتَيْنَا على أهمّها بالعَرْض الموجز؛ ذلك أن في تلك التفاصيل ما يُذهِلُ حقّاً وأكثرُ المُذْهِلِ فيها سعَةُ معرفة الحصري بالتاريخ السياسيّ العالميّ ودقائق معطياته، إلى قُدْرَةٍ لديه على توظيف نثْريات ذلك التاريخ لتأسيس رؤيةٍ متكاملة في المسألة القومية نَدَرَ أن ضَارَعَهَ فيها أحدٌ من أبناء جيله من المفكرين القوميين العرب[٥٢]. ونَسَوق، في ما سيلي، جملةً من الملاحظات النقدية في آرائه وأطروحاته التي عرضنا أعلاه.

١ ـ تناقضات البناء الفرضي

يقيم ساطع الحصري، على نحو ما عرضْنا، فكرةَ الأمة على فرضية اللغة (والتاريخ) متأثراً بالفكر القومي الألماني. ومع أن لهذه الفرضية حسناتها، في النطاق العربي على الأقل، ومنها أنها تستبعد ـ بل تدحض ـ أزعومة العِرق والأصل (=الدموي) فتتجنب بذلك الاستبعاد أخذَ الفكرة القومية إلى دهاليز عنصرية[٥٣]، إلاَّ أنها لم تكن لِتَخْلُوَ من ثغرات علمية وتاريخية إلى الحدّ الذي طَفَا فيه مضمونُها الايديولوجي ـ الانتقائي. ذلك أن التسليم بفرضية اللغة عاملاً تأسيسيّاً أو تكوينيّاً للأمّة، وتصنيف الأمم والدول والحوادث على مقتضاها، يصطدم بحقائق واقعية لا تَقْبَل التزييف والتأويل، مثلما يأخذ أطروحات الحصري إلى التناقض الحاصل مع مقدّماتها النظرية؛ فتكون النتيجة أن مضاهاة أفكاره في مسألة الأمّة وعواملِ تكوينها مع معطيات تكوُّن الأمم والقوميات في العصر الحديث، تكشف عن حدود العمومية والكونية فيها ـ وهُمَا من شروط النظرية ـ وتقودها نحو شكْلٍ صريحٍ من **الانتقائية!**

نسوق ـ هنا ـ **خمس** ملاحظات نقدية سريعة:

أ ـ إذا كان الاشتراك في اللغة من عوامل تكوين الأمم، كما يعتقد الحصري، فلماذا لا يجوز حسبان الإنكليز والأمريكيين (وحسبان البرتغاليين والبرازيليين، والتشيليين والأرجنتينيين، والأمم الاسكندينافية) أمَّةً واحدة ما دام

(٥٢) قلنا من جيله لأن بعض من تناولوا المسائل ذاتها من مفكري الجيلين القوميين اللاحقين لم يكن دونه سعة اطلاع أو قدرة على البناء النظري. وذلك ما ينطبق على حالة كل من قسطنطين زريق ونديم البيطار.

(٥٣) من المفارقات أن النزعة الوطنية النازية ارتدّت عن التراث القومي الألماني للقرن التاسع عشر الذي كان يدحض فرضية العرق، مشدداً على عاملي اللغة والتاريخ!

المشتَرك بينها هو اللغة؟! وإذا لم يكن الحصري يرى في انفصال أمريكا عن بريطانيا (في العام ١٧٧٦) انفصالاً قوميّاً وإنما ثورة داخلية ضدّ اعتساف البريطانيين وضرائبهم الجائرة[٥٤]، أَفَلاَ يقودُهُ ذلك إلى التسليم الضمنيّ ـ غير المرغوب فيه ـ بأن بريطانيا والولايات المتحدة تشكّلان أمَّةً واحدة[٥٥]؟! أي: أَلاَ يقودُهُ ذلك إلى مجافاة حقائق التاريخ ومناقضة نفسه؟! والأهمّ من ذلك: كيف لأطروحته التي تُمَاهي بين الأمَّة واللغة أن تفسِّر حالةَ عدم التناسب بين خريطة الأمم وخريطة اللغات في العالم، بين أمم تُحْسَب بالعشرات (=إن طابقناها بالدُّول، فهي اليوم لا تتجاوز المائتين) ولغاتٍ تُحْسَب بالآلاف؟! ثمة ـ إذن ـ خَلَلٌ ما في الفرضية. . .

ب ـ إذا كان الجامع بين الفرنسيين في فرنسا، الذين يكوِّن أساس كينونتهم القومية كأمّة، هو اللغة؛ وإذا كان ما يمنع سويسرا وبلجيكا من أن تَكُونَا ـ في نظر الحصري ـ أمَّتيْن (بل دولتان فحسب) هو غيابُ الجامع اللغوي وتوزُّعُ تكويناتها السكانية بين لغات متعددة، فهل يشكّل الناطقون بالفرنسية في سويسرا وبلجيكا (وكندا وبلدان أفريقيا) جزءاً من الأمَّة الفرنسية؟! وهل يسوِّغ ذلك لفرنسا حق المطالبة بضمّ الأجزاء والمقاطعات «الفرنسية» من بلجيكا وسويسرا إلى الكيان القوميّ الفرنسي؟! ولك أن تقول الشيءَ نفسَه عن الأمَّة الألمانية في حدودها القومية (= الدولة الألمانية) ولسانِها الذي يفيض عن تلك الحدود فيطال بولونيا والنمسا وسويسرا. . .!

ج ـ هل يجوز أن نَحْسَب، بمقتضى فرضية الحصري، العربَ المقيمين في المهاجر (الأوروبية والأمريكية) منذ عقودٍ طويلة (= ثلاثة أجيال وأكثر) جزءاً من الأمم التي يعيشون في كنفها ويتحدثون لغاتها وتَجَنَّسوا بجنسياتها أم جزءاً من الأمّة العربية؟ وهل أبناء المهاجرين العرب، من الجيلين الثاني والثالث (والجيل الرابع في بعض المَهَاجر)، الذين لا يتحدثون العربية، بل لا يعرفون منها شيئاً، والذين بلغ اندماجُهم في مجتمعاتهم التي وُلِدوا فيها ونشأوا أقصى مداه، لا يمثّلون جزءاً من الأمّة العربية لأنهم لا يعرفون لسانَها؟

---

(٥٤) الحصري، «محاضرات في نشوء الفكرة القومية،» القسم الأول، ص ٩١.

(٥٥) لا يغير من وجاهة هذا الاستنتاج النقدي قول الحصري «ليس من المعقول أن تعتبر قضية انفصال الولايات المتحدة عن المملكة البريطانية دليلًا على عدم ارتباط القومية باللغة» (المصدر نفسه، ص ٩٤)، ذلك أن هذا الانفصال لم يكن استثناء في العلاقة بين المجتمعات والشعوب المشتركة في اللغة.

وإذا كان «لابدَّ» من الْتِمَاسِ الانتماء القوميّ العربي لهم من غير طريق اللسان (أو مع امتناع عاملِ اللغة)، أَفَلَيْسَ ذلك يُفْضِي بنا إلى البحث عن عروبتهم من طريقِ العِرْق والأصل: أي من الطريق التي ما رَغِبَ الحصري في أن يَسْلُكها أو يأخُذَ بها؟! أليستِ النتيجةُ، إذن، أنّ ضَعْفَ الفرضية وثغراتها يقودان إلى الوقوع في التناقض الحادّ مع المقدّمات؟!

د ـ إذا كان تعدُّد اللغات في أساس حسبان الحصري كلاًّ من سويسرا وبلجيكا دولةً لا أمَّةً، فلماذا اعتبار أمريكا (= الولايات المتحدة) أمّة على الرغم من وجود عشرات اللغات فيها، وعلى الرغم من أن جنوبَها اسبانوفونيٌّ أو يكاد، ثم على الرغم من أن الحصري نفسَه يسلّم بأن أمريكا لم تصبح موحَّدةَ اللغة إلاّ في العهد القريب[٥٦]؟

هـ ـ يُصِرُّ الحصري على استبعاد الدّين من جملة عوامل تكوين الأمَّة. غير أنّه، وهو يشدد على حصّريَّةِ عامليْ اللغة والتاريخ في تكوين الأمَّة العربية، يكاد يتجاهل ما كان للإسلام من أثرٍ حاسم في استمرار العربيةِ لغةً حتى ـ بل خاصّة ـ في المراحل التاريخية التي حَكَم فيها غيرُ العرب، وفي تحقيق وحدة تاريخ المنتسبين إلى الإسلام ـ والعرب خاصة ـ على تنوُّع دولهم وأقطارهم. إن الحصري لا يَلْحَظ، في الحدّ الأدنى من الملاحظة الموضوعية، أن ارتباط اللغة العربية بالشعائر والعلوم الدينية أنقذها من التهميش والزوال ومن سيطرة لغات المنتصرين والسائدين (وآخرهم الأتراك)؛ مثلما لا يَلْحَظ أن الجامعَ التاريخيَّ كان إسلاميّاً وأن شعوب المنطقة إنّما أذابَها الإسلام في فكرة «أمَّةٍ روحيَّة» على اختلافٍ بينها في الأصول والألسن. وعليه، تفتقر فرضيةُ اللغة والتاريخ معزوليْن عن سياقهما الإسلاميّ إلى أيَّة حُجِّيةٍ علمية، بل هي تبدو **صناعة ايديولوجية قيصرية** لِ «حقائق» لم تكن حقبة العصر الوسيط لِتَحْمِل وجودَها أو إمكانَها!

* * *

هذه ملاحظات سريعة في فرضية الدور التأسيسي للّغة في مجال تكوين الأمم: على نحو ما نجدها تتردَّدُ في كتابات الحصري. يمكننا أن نسجّل ـ بالتفصيل ـ الملاحظات النقديةَ عينَها حول فرضية الاتصال الجغرافي، أو حول

(٥٦) الحصري، «ما هي القومية؟،» ص ٩١.

موقفه السلبي من دور العامل الاقتصادي في تكوين الأمم وعمليات التوحيد القوميّ، أو حول دحضه لفرضية الإرادة. لكنَّا نختصر ذلك كلَّه في الملاحظات النقدية **الثلاث** التالية:

أ ـ لا يوفّر كلُّ اتصالٍ جغرافيّ إمكاناً لتكوين أمّة؛ إذ ما أكثر المناطق التي تحظى بمثل هذا الاتصال وتقوم عليها جماعات أقوامية متعددة ومتباينة، وتنعدم فيها شروط قيام الأمّة الواحدة المتجانسة. هل من مثالٍ على ذلك أفضل من البلقان التي ما مَنَعَ عامل الاتصال الجغرافيّ هذه المنطقة من العالم من أن تكون «متحفاً» للأمم والقوميات؟ الأهمّ من ذلك أن معنى الاتصال الجغرافي، عند الحصري، يكاد يرادِف الاتصال البريّ حصراً، والحال إن سوابق عدّة في مضمار تكوين الأمم وقيام الدول القومية تقيم دليلاً على أن «الحوائل المائية» في قلب الجغرافيا الترابية وما تفرِضه من عُسْرِ اتصالٍ بين السكّان ما مَنَعَتْ من قيام كيانات قومية. إن توزُّعَ قسم كبير من اليونانيين، أو اليابانيين، منذ آلاف السنين على عشرات الجُزُر المنفصل بعضها عن بعض، لم يَحُل دون تشكُّل أمَّتَيْن عريقتيْن في التاريخ أنتجتا اثنتيْن من أعظم الثقافات والحضارات في التاريخ الإنساني. كما أن الأرخبيل الإندونيسي مثلاً، وعلى عويص مشكلات التواصل السكاني والاجتماعي التي خلقها وما زال يخلقها، لم يمنع الإندونيسيين من الصيرورة أمَّةً ذاتَ وزن واعتبار في العالم المعاصر. وبالجملة، تبدو فرضية الاتصال الجغرافي عند الحصري مجرَّدةً وصورية لا تكاد تَلْحَظ الوقائع المادية التي ترسم حدود تمثيلها ووجاهتها!

ب ـ يقع ساطع الحصري في ما آخَذَ هو نفسُه ميشيل عفلق عليه! يصف تفكير عفلق بـ «الغيبيّ والماورائي»[٥٧]، لكنه حين يكتب ـ داحضاً دور العامل الاقتصادي في تكوين الأمّة ـ أن «الأحاسيس الوطنية والقومية لا ترتبط بالمنافع والمصالح المادية والاقتصادية» وأنها «من النوازع والعواطف التي تسمو على الحسابات النفعية»[٥٨]، لا يفعل أكثر من ترديد مفردات تنتمي إلى هذا النوع من التفكير الذي يَتّهِمُ به عفلق! إذْ ما الذي يعنيه اختزال الظاهرةٍ مثل القومية إلى مجرّد «أحاسيس» و«عواطف» سوى أن بنيتها التحتية الوحيدة هي الوجدان

(٥٧) الحصري، «حول القومية العربية،» القسم الثالث، ص ١٥٨.

(٥٨) الحصري، «ما هي القومية؟،» ص ١٣٥.

والإيمان؟! والأدْعى إلى الاستغراب أن مثل هذه اللغة الصوفية يتعايش، عند الحصري، أو يتناقض، مع بعضٍ من الصَّرامة في تحرّي الدقة في التعبير ميَّزتْه عن معاصريه من القوميين الذين أمعنوا في الحديث الرومانسي عن الأمّة! على أن مشكلة الحصري مع مسألةِ دورِ العامل الاقتصادي في تكوين الأمم وفي التوحيد القومي هي، بالتعريف، مشكلة **ايديولوجية**: مناهضة الماركسية والماركسيين؛ والشيوعيون العرب ومواقفُهم السخيفة من الوحدة العربية ـ على نحوٍ خاص ـ في أساس تلك المناهضة. ومع أن الحصري ما وَجَدَ من صَيْدٍ «ماركسيّ» (سَهْل) لتصفية حسابه مع الماركسية وموقفها من المسألة القومية غير خُطَب ستالين[٥٩] (= وهو رجل سياسة لا علاقة له بالفكر!)، فإنه ـ في اللحظات التي لا يجد نفسَه فيها في موقع سجاليّ ـ يكتب بألمعية وموضوعية عن دور المصلحة والمنفعة في عملية التوحيد القومي[٦٠]!

ج ـ لا نجد سبباً وجيهاً يبرِّر نقدَ ساطع الحصري لفرضية دور الإرادة (أو المشيئة) في تكوين الأمم والقوميات غير انحيازه الشديد للفكر القومي الألماني وموضوعاته النظرية. قد يقال إن استدخاله لعامل الإرادة في جملة عوامل ذلك التكوين سيزاحم الفكرة التأسيسية في أطروحته (= الدور الحاسم لعامل اللغة) وقد يستبعدها من منظومة تلك العوامل كما استبعدها إرنست رينان والقوميون الفرنسيون المتمسّكون بفرضية الإرادة. والحق أنه كان يَسَع الحصري أن يلْحظ أثر هذا العامل من دون أن يأخذ ذلك إلى إضعاف شأن فرضيته التأسيسية فيما لو أمكنه أن يفترض **منظومةَ عواملٍ مترابطةً** ويتفادى اختزال المسألةِ في عاملٍ وحيدٍ منها (= على نحو ما فعل!). ولقد كان يَسَعَهُ في هذا المعرض ـ مثلاً ـ أن يفكر، بطريقةٍ أخرى مختلفة، في بعض أمثلة البناء القومي التي استعصتْ على فرضيته فأسقطها من الحسبان أو حاول أن يُدخِلها ـ بطريقةٍ قيصرية ـ في نظامه الفَرَضي. ومن ذلك أنه كان يَسَعُهُ أن يفترض أن بلجيكا وسويسرا وكندا وسواها ممَّا لم يتحقق فيها وجود الجامع اللغويّ الواحد لم يمنعها غياب ذلك الجامع من تكوين أمّةٍ ودولةٍ قومية من طريق الإرادة في تحقيق ذلك. ولعلَّ المثال الأمريكي (= الولايات المتحدة) نموذج آخر لتلك الحالة التي كان يَسَعُ

(٥٩) من الغريب أن لا يأتي الحصري بذكر على مواقف ماركس من الوحدة الألمانية، أو على مواقف لينين من المسألة القومية!

(٦٠) انظر ـ مثلاً ـ ما كتبه في هذا الشأن في: الحصري، «آراء وأحاديث في الوطنية والقومية،» ص ٨١.

الحصري أن يعيها خارج فرضية اللغة، ومن دون افتعالٍ شديد لأثر عامل «الوحدة اللغوية»، لو توسَّلَ بمفهوم الإرادة، وخاصة أنه لم يكن ينفي أن وحدتها اللغوية لم تتحقق إلاّ متأخّرة، أي بعد تكوينها القومي.

على أن مسألة المشيئة (= الإرادة) تتصل بسؤالٍ ابتدائيٍّ في الفكر القومي هو: مَنْ هُوَ العربيّ؟ أي بسؤالٍ يتعلق بمفهوم الأمَّة قبل أن يتعلق بمفهوم الوحدة والدولة القومية، وقد تختصر عموميتُه خُصُوصَ غيره من الأسئلة الفرعية. وإذا كان الحصري يجيب عن السؤال مستبعداً من المحدِّدات محدِّد «**الأصل**» و«**العِرْق**»، ومشدِّداً على أن العربيَّ (هو) من يتكلم العربية وينتمي إلى فضائها الثقافي والتاريخي، فإن في تعريفه مشكلتيْن لا سبيل إلى تجاهلهما: **أولاهما** ما عرضناه سابقاً حول عروبة مَن لا يتحدثون العربية ولا يعرفونها (أبناء المهاجرين وأحفادُهم مثلاً) **وثانيتهما** ـ وهي الأهمّ ـ أن مَنْ لا يحسبون أنفسَهم عرباً[٦١]، وإن كانوا من بيئات اجتماعية عربية ويتحدثون العربية، لا يمكن إجبارُهُم على العروبة، تماماً مثل أن الذين يُحْسَبُون في عداد «أصولٍ» غير عربية (=كردية، أمازيغية، شركسية، أرمنية) ويدافعون عن عروبتهم لا يمكن فهم إصرارهم على هذا الانتماء إلاّ بوصفه تعبيراً عن **إرادةٍ حرَّة** منهم في أن يكونوا عرباً. وهذا ممّا يدفعنا إلى القول **إن العربيَّ هو من يعتبر نفسَه كذلك** وإن لم يكن عربيّ «الأصل» واللسان، وإن العروبة ليست ماهيةً قَبْلية وإنما هي **خيارٌ حرٌّ وطوْعي**، أي **مشيئة وإرادة**. أما إسقاط عامل الإرادة من منظومة التكوين ـ كما يفعل الحصري ـ فيؤسِّس نظرةً **ميتافيزيقية جوهرانية** للعروبة والأمَّة لسنا نرى فيها غير صناعةٍ مستحيلة لأفقٍ قوميٍّ مقفل على التحقُّق والإمكان.

* * *

يعتور النظام الفرضيّ، الذي تقوم عليه أطروحاتُ ساطع الحصري وأفكارُه، خَلَلٌ شديد يأخذ تلك الأفكار والأطروحات إلى حالٍ من التناقض

---

(٦١) من الخطأ والخفة في التحليل اعتبارهم ضحايا وعي ايديولوجي مغلوط، لأن في جملتهم من يدافع ـ بوعي ـ عن ماهيات أخرى: فرعونية، فينيقية، وطنية (=قطرية)، دينية (=إسلامية، مسيحية). وبعضهم يعتبر العروبة ايديولوجيا سياسية اصطنعها المسيحيون العرب أو العلمانيون، وأنها ليست آخر شيئاً غير الإسلام. . . إلخ.

الحادّ بين المقدّمات والنتائج أحياناً، أو إلى حالٍ من التعميم المجرَّد المتعالي عن الواقع والمتصادم مع معطيات التاريخ العينية وحقائقه في أحايين أخرى. غير أن من يتمحَّص نصوص الحصري ويتحرَّى وجوهَ بنائِهِ الفرضيات والمقدمات التي منها ينطلق وعليها يؤسِّس، لا يملك أن يمنع نفسَه من أن يلاحظ أن بعض تلك الفرضيات لا ينتمي إلى نظام الفرضيات وإنما هو إلى الاستنتاجات أقرب وقد صيغت في صورة فرضيات، أو قُل إنها وُضعت على مقاس استنتاجات وأفكار متكوّنة في ذهن الرجل سلفاً. وفي هذا النمط من الكتابة ما يُطْعَن في حُجّيته وفائدته، وما يُغري بالقول إن منسوب الايديولوجيا فيه عاليُ المعدَّل. وذلك ما يفسّر ـ على الأقل ـ **طغيان الانتقائية في النمذجات** التي يأخذ بها الحصري في الحديث عن الأمم والقوميات !

على أن وجهاً آخر من القصور في خطاب ساطع الحصري يبدو أجلى حين ينتقل الخطاب ذلك من مسألة الأمَّة إلى مسألة الصلة بين الدولة والأمَّة. يتخذ القصور هنا شكل **ثغرات** لا شكل تناقضاتٍ ومفارقات كما في الأول.

٢ ـ أنثروبولوجيا ثقافية

يتملّك المرءَ استغرابٌ شديد لإفراط الحصري في الحديث عن الأمَّة، وشحَّةِ، بل انعدام، الحديث في الدولة[٦٢]. ويُرَدُّ الاستغراب هذا إلى أن قضيته ـ في ما يُعلنَ ويكتب ـ هي الوحدة العربية **وهذه إنما تُلْتَمَس من السياسة والمصالح لا من الثقافة واللغة وروبط التاريخ**، و ـ بالتالي ـ فإن الدولةَ والكيان لسياسي يقعان منها موقع الأسِّ و«الجوهر» بما هما إطارَ الوحدة والتعبيرَ السياسيَّ المؤسَّسيّ عنها. يكاد الاهتمامُ بمسألة الدولة أن يكون غائباً في تفكير ساطع الحصري ونصوصه وإن هُوَ حَضَر ـ ولا يكون ذلك إلاّ لِماماً ـ فبالعَرَضِ والصدفة أو الاستصحاب النافل. أمَّا الأغْيَب، فدورُ الدولة في تكوين الأمَّة لأن هذا الدور لا يستقيم في فكر يضع الفواصل بين الأمّة والدولة، فيفترض للأولى

---

(٦٢) يقول ناصيف نصار في هذا المعنى: «لا يستطيع قارئ الحصري أن يمنع عن نفسه موجة التساؤل والاستغراب، حينما يكتشف أن الحصري المبشر بضرورة الوحدة السياسية العربية والمدرك لأهمية النزعات القومية في تأسيس الدول منذ أوائل القرن التاسع عشر، لم يكتب شيئاً يذكر حول طبيعة الدور الذي تلعبه الدولة في حياة الأمة». انظر: ناصيف نصار، **تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، مكتبة الفكر الاجتماعي، ط ٢ مصححة (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤)، ص ٢٦٢.

أسبقية أنطولوجية في الزمان فيما يفترض الدولةَ القوميةَ تحصيل حاصلٍ للأمّة!

إذا غَضَّ المرءُ طرفاً عن الاستخدام المترادف لمفهوميْ الأمَّة (Nation) والقومية (Nationalisme) في كتابات الحصري، فإنّ أكثر ما يستلفت نظره في نصوصه إصراره على فرضيته التأسيسية التي تقرِّر أن الأمم سابقة في الوجود للحركات القومية والدول القومية، وأن ميلاد الحركات القومية في القرن التاسع عشر لم يكن إيذاناً بميلاد الأمم أو نشوئها، فهذه حقيقة اجتماعية قَبْلية وُجِدَتْ قبل أيِّ تعبيرٍ سياسيٍّ عنها. تقرأ له في هذا المعنى: «لا مجال للشكّ أبداً في أن القوميات وُجدتْ قبل القرن التاسع عشر... وأمّا القول بأن الأمم لم تتكوّن قبل القرن التاسع عشر، فيشبه، إلى حدّ كبير، قول من يزعم أن قوة البخار لم تكن موجودة قبل «دينيس باين» و«جيمس واط»...». ويستطرد، في المعنى نفسه، قائلاً: «إن أحداث القرن التاسع عشر لم تخلق القوميات، ولم تُوجِد النزعات القومية، ولكنها وفرت الظروف التي جعلت النزعات المذكورة تؤثر في «تكوين الدول»»[٦٣].

تتجمَّع مفارقات التفكير عند الحصري في هذا النصّ المقتبس. إذا كانت الأمم ـ أو القوميات بتعبيره ـ قد ظهرت قبل القرن التاسع عشر، فما الذي دعاها إلى خوض ذلك النضال الطويل والشاقّ في القرن نفسِه من أجل تحقيق وحداتها القومية؟ ما الذي يدفع أمَّةً ـ لا تحتاج في وجودها إلى دولة في نظر الحصري ـ إلى كفاحٍ طويلٍ عريض من أجل إقامة الدولة القومية[٦٤]؟ أليس يعني ذلك أن الدولةَ ليست مجرَّدَ مُضَافٍ سياسيّ إلى «ماهيةٍ» اجتماعية قبْليَّة وإنما **الشكل التاريخي والسياسيّ الذي يتحقق فيه وجود الأمّة**؟ لماذا كان القرن التاسع عشر عصرَ القوميات بامتياز لو لم يكن السبب اقتران فكرة الدولة بفكرة الأمّة وتوقُّف الثانية على الأولى وجوداً؟ وأخيراً ما معنى وحدة الأمّة إن لم تكن قيام كيانها السياسي القومي (= الدولة القومية)؟

من النافلِ القولُ إنّ اطراح مسألة الدولة من مشروع ساطع الحصري الايديولوجي، سواء من حيث دورها في تكوين الأمّة أو من حيث اتصالُ مسألةِ

---

(٦٣) الحصري، «ما هي القومية،» ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٦٤) سجل ناصيف نصار الملاحظة النقدية ذاتها في صيغة السؤال التالي: «إذا كان كيان الأمة لا يتوقف على وجود الدولة، وإذا كانت الأمة موجودة قبل أن تتوصل إلى تكوين الدولة...، فلماذا تنزع كل أمة إلى تكوين دولة خاصة بها؟». انظر: نصار، المصدر نفسه، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

التوحيدِ القوميِّ بها اتصالاً مباشراً، أتى على ذلك المشروع بالإضعاف والإفقار ونَالَ من قضيته السياسية الأساس: الوحدة العربية. إذْ بَدَا وكأنه ما كان مَعْنِيّاً بالتفكير في التوحيد القوميّ لأمّة مجزَّأةٍ ومبعثرَة بمقدار ما كان مَعْنِيّاً بإثبات «وحدة الأمَّة»، متناسياً ـ في الوقتِ عينِه ـ أن إثبات وحدتها، عبر التاريخ، أو حتى في الحاضر، إنَّما يطيح بقيمة الدعوة إلى توحيدها ويحوِّلُ ما هو في حكم المنشود إلى أمر واقعٍ متحقّق!

لم يجانب ناصيف نصّار الصّواب حين وصف تصوُّر الحصري للأمّة بأنه ينتمي إلى «المذهب اللغوي التاريخي»[٦٥]، بحسبانه انحصر في بيان دور عاملَي اللغة والتاريخ[٦٦] في تكوين الأمّة متجاهلاً ـ أو مبتخساً ـ شأن غيرهما من العوامل. فلقد **أنتج أنثروبولوجيا ثقافية حول الأمّة أكثر ممَّا أنتج نظريةً سياسيةً في الوحدة.** ومع أنها أعلى قيمةً ممَّا أنتجه مثقفون قوميون آخرون تراوح تفكيرهم ـ في موضوع الأمّة ـ بين نظرة ميتافيزيقية غير تاريخية (زكي الأرسوزي) ونظرة رومانسية ـ صوفية وتبشيرية (ميشيل عفلق)، إلاّ أنها أغرقت كثيراً في العناية ببيان دور المواريث (اللغة، التاريخ) في تشكيل كيان الأمَّة على حساب أدوار عوامل الحاضر والمستقبل (الدولة، المصالح. . .)، كما على حساب المسألة الأساس في المشروع القوميّ العربي: الوحدة العربية، أي المسألة التي لا سبيل إلى التفكير فيها إلاّ من طريق إنتاج رؤيةٍ في الصلةِ التلازمية بين الأمَّة والدولة. وهكذا لم تكنِ التضحيةُ، في هذه الأنثروبولوجيا الثقافية الحصرية، بمسألة الدولة ومركزية دورها في التكوين القومي (تضحية) مصروفةً للتركيز على مسألة الأمَّة وإفرادها بالأولوية، وإنما أتتْ تترجمُ فِعْلَ تضحيةٍ آخر، هو التضحية بمسألة الأمَّة ذاتها، وذلك من واقع امتناع التفكير في هذه بمعزلٍ عن الأولى!

* * *

لم يقدّم ساطع الحصري مساهمةً نظرية جدّية في باب التوحيد القومي، فما كتبه عن الوحدة العربية وصورتها المستقبلية والممكنة قليلٌ وعرضيّ، وهو

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

(٦٦) لاحظ الياس مرقص بحق إحجام ساطع الحصري عن بيان أثر عامل التاريخ في تكوين الأمم. انظر: الياس مرقص، **نقد الفكر القومي ـ ساطع الحصري** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦)، ص ٧١.

يخلو من أي نفسٍ فكريّ يُهذِّب تبشيريته الايديولوجية أو يخفّف من وطأتها. وهو انصرف، في المقابل، إلى محاولة تأسيس نظرية في الأمّة: استقى عناصره وموارِدها ـ بل وحتى معطياتها ـ من الفكر القومي الألماني. غير أن **الثغرة الأساس في هذه «النظرية» أن مفهوم الأمَّة فيها** ـ كما صاغه الحصري ـ **مفهوم ثقافي (=أنثروبولوجي) وليس مفهوماً سياسياً**. فالأمَّة، عنده، تُدْرَكُ بما هي حقيقة اجتماعية وتاريخية وثقافية **قبل** أن تكون سياسية، بل **من دون** أن تكون سياسية لأن وجودها ـ في ما يَحْتَسب ـ لا يتوقف على السياسة (=الدولة) ولا يتمظهر فيها! يذهب بعيداً في الخلط بين **العروبة** بما هي **رابطة** ثقافية ـ لغوية ـ تاريخية والأمَّة العربية بما هي حقيقة كيانية وسياسيَّة، فَيُمَاهِي بين الاثنتين ـ بعد أن ينتقل بالعروبة من معنى الرابطة إلى معنى **الماهية** (المطلقة والميتافيزيقية) ـ ويفْهم الواحدة منهما بوصفها رديفاً للثانية. وهكذا، تكفي العروبةُ عندهُ كي تكُون الأمَّة؛ أمّا الدولةُ، فتفصيل لا يغيّر من الماهيةِ شيئاً. . .

الفصل العاشـر

في نقد «قوانين الوحدة»
أطروحة نديم البيطار نموذجاً

أولاً: مفهوم «نظرية الوحدة» عند البيطار

الفكرةُ التي خامرتْ ساطع الحصري ورافقت إنتاجَهُ لقرابة نصفِ قرن (= إنتاج نظرية في القومية العربية)، هي عينُها التي ستسْكُن نديم البيطار وتأخذ عليه لُبَّه ووقته طيلة سنوات الستينيات والسبعينيات ـ وبعض سنوات الثمانينيات ـ من القرن العشرين. ولكن بينما كان الحصري مندفعاً إلى بناء **نظريةٍ في الأمَّة** وعوامل تكوينها، وإلى إقامة الدليل على وجود أمَّةٍ عربية في وجه مَن يجحدون ذلك الوجود، انصرف نديم البيطار إلى العمل على إنتاج **نظريةٍ في الوحدة العربية** غيرَ آبهٍ بما إذا كان مثل هذه النظرية يستدعي حُكْماً إقامة الدليل على وجود الأمَّة التي نريد التفكير في وحدتها. وهكذا لم يَكُنْ للمشتَرَك العَقَديّ (= الايديولوجي) بين الرجلَيْن (= التوحيد القومي)، ولا للمشتَرَك الفكريّ (= البناء النظريّ)، أن يمنع من الاختلاف بينهما في المقاربة المنهجية وفي عُدَّةِ الأدوات المستخدَمَة في المقاربة.

قاد الاختلاف في الموضوعة إلى اختلافٍ في الفرضيات ووسائط المقاربة وـ بالتالي ـ إلى اختلاف في النتائج والرؤى. فَرَض التفكير في الأمَّة على ساطع الحصري مقاربة ثقافية للمسألة القومية العربية توزَّعَتْ بين العناية بالمواريث (= اللغة، الثقافة، التاريخ) وبيان آثارها في التكوين القومي، و(بين) استدعاء مثالاتٍ من التاريخ الحديث قصد الاستدلال بها على الفرضية. أمّا التفكير في

الوحدة، فأخذ نديم البيطار إلى شكلٍ صريح من التحليل السياسي للديناميات التي تصنع عملية التوحيد القومي على نحوٍ أعْرَض فيه عن التفكير في ما قبل ـ السياسة، أي في جملة العوامل التي صنَّفَها تحت عنوان **العوامل الإعدادية** (أي غيرَ الأساس) التي قد تساعد ـ في أفضل أحوالها ـ على التمكين لعملية التوحيد، لكن من دون أن تكون حاسمةً أو يَتوقف التوحيد عليها، وفي جملتها اللغة والثقافة والتاريخ. . . الخ التي أقام الحصري صَرْحَ أطروحته القومية عليها.

نحن أمام مفكّريْن هُمَا الأعلى كعباً في الفكر القومي العربي، ولا يضاهيهما في المكانة والتأثير الفكري وسعة الاطلاع سوى قسطنطين زريق. والجامعُ بينهما ـ بل بين الثلاثة ـ منهجاً وخَلْفيةَ تفكيرٍ (هو) التاريخ. لذلك ما كان صدفةً أنّ أصداءَ التاريخ وتجاربَه ووقائعَه تترَدَّد في كتاباتهم وتحتل حيِّزاً استدلاليّاً مرموقاً. إذِ الدفاعُ عن أية أطروحةٍ قومية، وكائنة ما كانت المنطلقات الفكرية والمنهجية، ممَّا لا يكونُ من دون التوسُّل بدلائل التاريخ وسوابقه وتحكيمها للفَصْل والبتّ أو البيان. على أن نديم البيطار يزيد على صاحبيْه بقدْرٍ غيرِ يسير من العلم بنظريات علم الاجتماع السياسي وبمنزِعٍ تنظيريّ قَلَّ نظيرُهُ في الفكر القوميّ العَربيّ، وهو ما أضْفَى على نصوصه القومية مسحةً من الغنى المعرفيّ والتماسُك النظريّ لا يضارِعُهُ فيها غيره من أترابه.

ويمكن للقارئ في نصوص هؤلاء الثلاثة الكبار أن يَلْحَظ أن علمانية الحصري الحادّة وليبرالية قسطنطين زريق الفاقعة حالَتا دونهما والاستئناس بتجارب التاريخ الثوريّ المعاصرة لفهم ديناميات التوحيد القومي في حقبة ما بعد القرن التاسع عشر (التجارب: البلشفية، الصينية، الفيتنامية، اليوغوسلافية. . .)، وحالتا دونهما والتفاعل الحيّ واليقظ مع موضوعات الفكر الماركسي في المسألة القومية. أما نديم البيطار، الذي لا يَقِلّ عنهما تشَبُّعاً بالعلمانية والليبرالية، فلم يُخْطِئ بناء الصلة الصحيحة بتلك التجارب الحديثة ودروسها وبالمرجعية الفكرية الماركسية ـ والراديكالية عموماً ـ في وعي المسألة القومية، وقد لا يُشْبِهُهُ في هذا المنحى سوى ياسين الحافظ وإلياس مرقص وإنْ هو لم يتمَذْهب مثلهما بالماركسية. ويَرُدُّ هذا التمييز بين البيطار والحصري وزريق، على صعيد صلةِ كلٍّ منهم بمرجعيات الفكر المختلفة والنظريات السياسية المتنوّعة، إلى نوع الميزان الذي يَزِنُ به كلّ مفكّرٍ من هؤلاء ـ ومن غيرهم ـ موقفه من المسألة القومية العربية. وفي هذا نملك أنْ نَلْحَظ ما يلي:

إذا كان الانحياز الايديولوجي للفكرة القومية العربية جامعاً يَجْمع بين البيطار والحصري وزريق، فإن نسبةَ ما هو ايديولوجيّ في هذا الانحياز تتفاوت بين الثلاثة المشار إليهم. ففيما هي تَقِلُّ في حالة البيطار، تزيد عليها قليلاً عند قسطنطين زريق، وتزيد أكثر عند ساطع الحصري. والنسبة تتدرج ـ قطعاً ـ نحو الأعلى كلّما انتقلنا من هؤلاء إلى آخرين: تعلو عند عصمت سيف الدولة، وتصبح أعلى عند عبد الله الريماوي وميشيل عفلق وصلاح البيطار... لتبلغ الذروة عند زكي الأرسوزي. ومن النافل القولُ إنَّ منسوب الموضوعية و«العلمية» يرتفع بالتلازم مع هبوط مؤشّر الاعتصاب الايديولوجي للفكرة الواحدة والوحيدة في أيّ نصٍّ من نصوص هؤلاء المشار إليهم.

لدينا على هذا الحكم قرائن وأدلّة من نصوص نديم البيطار وساطع الحصري وقسطنطين زريق. **أوّل** الأدلّة عليه أن ما يبدو في عداد البداهات عند الحصري وزريق ـ وخاصّة الأول منهما ـ يقع في حكم الفرضيات عند نديم البيطار. فالأمَّة السابقة وجوداً للدولة يقينيةٌ من يقينيات الحصري ـ وإلى حدٍّ ما زريق ـ بينما هي فرضيةٌ لم يُقم عليها دليلٌ من التاريخ في نظر البيطار. و**ثانيها** أن العودة بالأمَّة إلى نواتها الثقافية المنحدرة من مواريث الماضي، كما عند الحصري، يشبه تأسيساً لتاريخ ما قبل ـ الأمَّة واطِّراحاً لمعناها الحديث المتبلور في عصر القوميات وتجارب قيامها، وهو ما يرفضه البيطار المتمسّك بنظرةٍ عصريّة وسياسية للأمم والقوميات. و**ثالثها** أن الحصري وزريق ظلاَّ منحصريْن في نطاق منظومة الفكر السياسي الليبرالي ـ على الرغم من تُفوق رؤية زريق في هذا الباب ـ ومُبَاعديْن لأيةِ منظومةٍ فكرية أخرى (= الماركسية مثلاً)، فيما وسَّع نديم البيطار دائرة علاقاته بمرجعيات الفكر الإنسانيّ الحديث والمعاصر، فأعفى نفسَه من اتّباعيَّةٍ نظرية يفرضها الاعتصام بمصدرٍ فكريّ واحد ومنهجٍ في النظر واحد.

حين أصدر نديم البيطار كتابه **من التجزئة إلى الوحدة**[١] قبل نَيِّفٍ وثلاثين عاماً، أراد كتابَهُ محاولة على طريق «الوصول إلى نظريةٍ وحدوية علمية جامعة» يصبح في الوسع بمقتضاها بيانُ طريق التطوُّر نحو دولة الوحدة من خلال «تحديد العملية الموضوعية التي كان يتمّ فيها الانتقال من حالة تجزِئةٍ

---

(١) نديم البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩).

إلى حالةِ وحدة»[٢]. لم يكن هذا الكتاب، على الحقيقة، أوّلَ نصٍّ تُلِحُّ فيه فكرةُ النظرية على البيطار، لكنه ـ قطعاً ـ أكثر نصوصه انشغالاً بالفكرة، وهو ـ على وجه اليقين ـ أرْفَعُهَا تنظيراً وسعَةَ إحاطةٍ بالظاهرة القومية والوحدوية. ولعلَّهُ أقلُّها أَدْلَجَةً وتسييساً لئلاّ نقول أكثرَها علميةً. ولسنا نتزيَّدُ إنْ ذهبْنا إلى القول إنّه **من أكثر** نصوص الفكر القوميّ العربيّ رصانةً، خلال القرن العشرين، إن لم يكن أكثرها بإطلاق.

لم نتعمَّد، في هذه الفقرة (السابقة)، استعمال لغة المقادير والتفضيل المعياري (=أكثر، أقلّ، أرفع، أوسع. . .)، وإنما فرضتها مناسبة المضاهاة والمقارنة. فالقارئ في نصوص الفكر القوميّ العربيّ، من منظور مقارِن، لا يملك غير أن يلاحظ حالةَ **التفوُّق المعرفيّ** للبيطار على مجايليه وسابقيه من المثقفين القوميين العرب، ولا يمْلك ـ معها ـ غير أن يجد نفسه مدفوعاً إلى وصف الفارق بينه وأَتْرَابه بالمفردات المناسبة: مفردات التكميم الرياضيّ والتمييز المعياريّ. على أن نديم البيطار نفسَه فَطُنَ إلى ما يميّزُهُ معرفيّاً عن غيره ممَّن قاسموهُ الهاجسَ الايديولوجيَّ والسياسيَّ (=القوميَّ) نفسَه، فَطَفِقَ يَبْحَث لدوره المعرفيّ عن نِصَابِ مُفَاصَلةٍ مع أدوارِ غيرهِ من الشركاء في ميدان الفكر القوميّ. وإذْ هُوَ عَثَر عليه في الدعوة، التي انفرد بها، إلى تأسيس نظرية علميةٍ وحدوية تخْرُجُ بها فكرةُ الوحدة من الحَيِّز الايديولوجي ـ الدّعويّ إلى الحيِّز النظريّ المعرفيّ، وجَدَ نفسَه مدفوعاً إلى تبرير الدعوةِ من طريقِ مساجلةِ الوعي الايديولوجيّ القوميّ وبيان قصوره وتهافُته وعجزه عن توفير القاعدة النظرية الضرورية لفكرة الوحدة العربية.

مَن يقرأ أحكام نديم البيطار على الفكر القوميّ العربيّ، وعلى الفكر الثوريّ العربيّ عموماً، يَلْحَظ المقدارَ الهائل من الحدَّة والقسوة اللتين تنطوي عليهما تلك الأحكام، فالفكر هذا ـ في عبارته عنه ـ يتميّز بِ «طبيعةٍ تبشيرية» من حيث إنّه «ينطلق. . . من مجرّدات ومفاهيم أخلاقية وميتافيزيقية، ويدور حول رغبات ذاتية يحاول فرضها على الواقع الاجتماعيّ التاريخي. . .»[٣]. إنه يعاني، بهذا المعنى، نقصاً حادّاً في الموضوعية والعلمية، بل هو يتميّز على هذا الصعيد «بتخلُّفٍ علميٍّ هائل»[٤] إذا ما قيسَ بغيره، حتى أن البيطار لم يجد حرجاً في

(٢) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

الاستنتاج أنه «ليس هناك في العالم الحديث كلِّهِ من فكرٍ أكثر عقماً وتخلُّفاً من هذا الفكر، أو أكثر منه عجزاً عن مجاراة أو استيعاب العقل الحضاريّ الحديث»[٥]. وبصرف النظر عمّا يمكن أن يكون في مثل هذه الأحكام القاسية من تعميم وحيْف[٦]، فإن في القول بها جرأة نقدية ليست مألوفة في الفكر القوميّ من ناحية، وتطلّعاً إلى مجاوزة عوائق هذا الفكر من ناحية ثانية.

ما الذي تعنيه علمية الفكر عند البيطار: هذه التي يدعو إليها ويَسْعى في تأسيسها، ويؤاخذ الفكر القومي العربي على الذهول عنها؟

إنها تعني عنده، في المستوى النظري، التسليم بالقاعدة المعرفية التي تفيد بأن الظواهر الاجتماعية «تخضع لموضوعيةٍ مستقلة خاصة بها»، شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية، وأن هذه الموضوعية «تكشف عن ذاتها في قوانين أو علاقات انتظامية تسودها، وأن حرية الإنسان ترتبط إلى حدٍّ كبير بإدراك هذه الموضوعية»[٧]. وأوّل ما تعنيه هذه القاعدة أن الوحدة ـ وهي ظاهرة اجتماعية ـ تفرض النظر إليها والتفكير فيها على هذا المقتضى، أي بما هي ظاهرة تحكمها قوانين موضوعية منتظمة لا سبيل إلى فهمها أو تحقيقها من دون حسبان فعل تلك القوانين وأحكامها. أمَّا علميَّةُ الفكر القوميّ العربيّ، فتتحقَّق من طريق تبيُّن تلك القوانين وبيانها.

ما برَّر نقدَ نديم البيطار للفكر القوميّ العربيّ، ولِمَا عَدَّهُ منزِعاً ايديولوجيّاً غلابا فيه، هو ـ بالذات ـ انصرافُ هذا الفكر عن وظيفته المعرفية المفترضة: الكشف عن القوانين الحاكمة لظاهرة التوحيد القومي في التاريخ المعاصر، وإنتاج نظرية علمية خاصة بالظاهرة في الواقع العربي، تأخذ في الحسبان موضوعية تلك القوانين وعموميتها من جهة، وطبيعة حضورها واشتغالها في هذا الواقع العربي من جهة ثانية. ذلك أن هذه الوظيفة، في تقدير البيطار، وحدها تمنح هذا الفكر مشروعيته التاريخية. . .

إذا كانت عِلْمِيَّةُ تفكيرٍ ما تبدأ من تسليمه **بموضوعية** الظاهرة الاجتماعية

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٦) ليس من الإنصاف وَضْعُ ما كتبه قسطنطين زريق وياسين الحافظ وساطع الحصري على الدرجة نفسها من القيمة مع ما كتبه مثقفون وقوميون آخرون غلبت النزعة التبشيرية على تفكيرهم!

(٧) المصدر نفسه، ص ١١.

وانتظام أَمْرها على مقتضى **قوانين** حاكمة لها، على نحو ما يرى نديم البيطار بحقّ، فإنّ علميةَ الفكر القوميّ العربيّ لا تَقْبَل شذوذاً عن هذه القاعدة. إنها لا تستقيم من دون التسليم بأن التوحيد القوميّ ـ وهو مسألتُها الرئيس ـ ظاهرةٌ اجتماعيةٌ وتاريخية محكومةٌ بقوانينَ موضوعيةٍ مستقلة، درجةً ما من الاستقلال، عن الرغبة والإرادة الذاتيَّتيْن. يتوقف النجاحُ في إنجاز عملية التوحيد القوميّ أو الإخفاق فيه على حُسْن ـ أو سُوءِ ـ وعْي تلك القوانين وطريقة بناء المشروع السياسيّ التوحيديّ على مقتضاها. ليستِ الإرادةُ ـ في هذا المضمار ـ فاعلاً عديمَ التأثير والفائدة، لكنّ هامشَها ضيّقٌ إن قورِن بما لتلك العوامل الموضوعية من مساحةِ تأثيرٍ واسعة. بل إن الإرادةَ إيَّاها لا تملك أن تؤثِّرَ على النحو الأفْعَل أو المناسِب إلاَّ متى رُكِّبَتْ على معطيات تلك القوانين وأصبحتْ في جملةِ وسائطها وأدواتِ إنْفَاذِ أحكامها.

يميّز نديم البيطار بين **نوعيْن** من القوانين الحاكمة للتوحيد القومي: يُسمّي الأوّل منهما **قوانين أساسية**، ويُطْلق على الثاني اسم **قوانين إعدادية**. وإذا كان في إفْرادِهِ النوعَ الأوَّل منها باسم «الأساسية» ما يفيد بأنها ذاتُ الأثرِ الحاسمِ في سيرورة التوحيد ذاك، فإن تسميتَه النوعَ الثاني منها بـ «الإعدادية» بدلاً من «الثانوية» ـ بما هي مقابلٌ لفظيٌّ ودلاليٌّ لـ «الأساسيّة» ـ ما يعني أنها ليست هامشية التأثير في حسبانه، وأنها إلى الدور التمهيدي أقرب منها إلى الأدوار النافلة، أو قُلْ إنها تكون عنده ـ بهذا المقتضى ـ بمثابة عوامل **مساعدة** تترجَّح فاعليتُها وتأثيراتُها كلما توفّرت العوامل الأولى الأساس، وتَتَضَاءَل قيمتُها العملية كلما افتقرت عملية التوحيد إلى العوامل الأساس تلك.

يحدّد البيطار قوانين التوحيد القوميّ الأساسية في **ثلاثة** قوانين: «وجود **إقليم ـ قاعدة** يرتبط به ويتمحور حوله العمل الوحدوي»، و«وجود قيادة **مشخصنة تستقطب** مشاعر الشعب»، و«وجود **مخاطر خارجية** تولّد الضغوط والتحديات التي تدفع إلى الاتحاد»[٨]. أما القوانين الإعدادية، فعديدة ووافرة وتتشكل من طَيْفٍ من العوامل مثل «تماثُل الأنظمة السياسية في البلدان المدعوة إلى الاتحاد»، و«تماثُل المفاهيم والتصورات الايديولوجية»، و«التعاون. . . في استثمار مورد أو منتوج واحد»، و«انحسار أو ضعف التشكيلات الحزبية

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤ (التشديد من عندي). انظر أيضاً ص ٧٣ ـ ٨٢، وص ١٣٦ ـ ١٩٨، وص ٢٠٥ ـ ٣٠٠.

والحركات المحلية»، و«الإسهام الشعبي في العملية الوحدوية»، و«التجاور الجغرافي»، و«تَوفُّر لغة واحدة». . .[٩]. وبينما تمثل القوانين الأولى «الأساس الذي من دونه لا وجود لاحتمال تحقيق اتحادٍ سياسيّ»[١٠]، فإن الثانية «لا تستطيع، على الرغم من الأهمية التي قد تنطوي عليها، أن تقود إلى وحدة كيانات مستقلة أو مجتمعات مجزَّأة إن لم تتوفر لها تلك القوانين الأساسية»[١١].

تبدأ النظرية العلمية في الفكر القوميّ والوحدة العربية ـ في نظر نديم البيطار ـ من التسليم بموضوعية الظاهرة الاجتماعية والوحدوية وانشدادها إلى قوانين حاكمة[١٢]، ومن الكشف عن تلك القوانين وبيان ما هو منها في حكم الأساسي للبناء عليه.

ثانياً: أولوية الدولة: نقد الايديولوجيا القومية

يذهب نديم البيطار في عكس اتجاه ساطع الحصري. يهتمّ الحصري بالأمّة، ويَصْرِف جَهْدَهُ وكتاباته لبيان مركزيتها في المشروع القومي. فإذْ يبرِّرُ وجودُها هذا المشروعَ ويَحْمِل على تحقيقه، فإن تحقيقه لا يعدو أن يكون ترجمةً سياسيةً لذلك الوجود. وهكذا تكون الدولةُ (القومية) ـ في فكر الحصري ـ نتيجةً للأمَّة أو تكُون الأخيرةُ سبباً لقيام الأولى. يسلك البيطار مسلكاً مغايراً ويشتغل بعدَّةٍ أخرى وفرضيات مختلفة. الدولةُ هي بؤرة التفكير عنده، والوحدة القومية هي الهدف، والأخيرة لا تكون إلاَّ متجسدةً في دولة. لكن الدولة عنده ليست تحصيل حاصل للأمّة ولا نتيجةً من نتائجها، وإنما الدولة هي من يصنع الأمَّة. وهو لا يذهب في ذلك مذهبَ مَن يستنتج العلاقةَ بين الحَدَّيْن استنتاجاً نظريّاً أو منطقيّاً، ولا يُغْريه أن يُمَاحِكَ غيرَهُ من المثقفين القوميين العرب الذاهبين إلى تقرير أولوية الأمَّةِ على الدولة، وإنما يسلك إلى ذلك سبيل القارئ في الخبرة التاريخية، المتأمّل في تجاربها ودروسها. وهكذا

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٩ ـ ٣٥٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

(١٢) هذه ـ في نظر البيطار ـ سمة العقل الحديث. ونقرأ له في هذا المعنى: «السمة الأساسية الأولى للعقل الحضاري الحديث، الذي يقف وراء جميع منجزات المجتمع الصناعي والتقني والعلمي الحديث، هي الانطلاق من المفهوم التالي وهو أن الظواهر الطبيعية والاجتماعية التاريخية **تخضع لموضوعية مستقلة تعبّر عن ذاتها بقوانين عامة** تسودها. . .». انظر: نديم البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٣٠٨ (التشديد من عندي).

يتقرّر عنده، من غيرِ شكّ، أن «مراجعة تجارب التاريخ الوحدوية تدلّ بوضوح أن الأمَّة ليست سببَ الدولة بل نتيجتها. **فالدولة هي التي خلقت الأمة، وليست الأمة هي التي خلقت الدولة**»[١٣].

لا تتكوّن الأمَّة، إذن، بفعل عوامل ثقافية كاللغة وما شاكل، وإنما بفعل عوامل **سياسية** وأهمّها الدولة[١٤]. فالدولة لا تقوم لأنها تجد لقيامها مقدّمات ثقافية تتقدَّمها فتكون (=الدولةُ) محضَ انعكاس لها، بل إنها «هي التي كانت تخلق الوحدة الثقافية والتجانس النفسي الضروري في تكوين الأمّة»[١٥]. من الخطإ، في حسبان البيطار، التفكير في الأمّة **بمعزل عن** الدولة، أو التفكير فيها **قبل** الدولة. وليس صحيحاً، في رأيه، أن الهوية القومية أسبق وجوداً من الكيانية السياسية القومية، أو أنها تُطَابِق معنى الأمّة أو الوجود القومي. إنها تلي الأمَّة وجوداً، وهي ـ قطعاً ـ تلي الدولة في الوجود. تقترن الهوية القومية بالأمَّة[١٦]، لكن اقترانَها بها **اقترانٌ تاريخيّ**[١٧] وليس اقتراناً ماهويّاً ميتافيزيقيّاً. تتردَّد مفردةُ التاريخ كثيراً في كتابات البيطار، يعزِّزُها منزِعُهُ إلى التحليل السوسيولوجي للمجتمع العربي. وهي في الإلحاح عليها إنّما تترجم يَقْظَةً معرفية ونقدية في وعيه تجاه ما اعتبرَهُ ـ هو نفسُه وبحقّ ـ **هيمنةً للنظرة الميتافيزيقية** في الفكر القوميّ العربيّ[١٨]، وفي جملتها النظر إلى العوامل الثقافية بوصفها ماهيات ثابتة مجرَّدة من أيّةِ شَرطيَّةٍ تاريخية.

إذا كانتِ اللغةُ أشدَّ عوامل الثقافة أهميةً وتأثيراً في تشكيلِ مجتمعٍ وشعبٍ وأبْعَدَها امتداداً في الزمان، فإنها ـ في نظر البيطار ـ ليست في جملةٍ العواملِ الأساس في تكوين القومية، أو هي «لا توفّر في كثيرٍ من الأحيان المقياس أو

---

(١٣) البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ص ٢٣ (التشديد من عندي).

(١٤) «بين الأسباب التي تقف وراء تشكيل الأمم، وتكوين القوميات، نجد إذن سبباً ينفرد بينها بميزة خاصة، وهو دور الدولة... فالأمّة هي أوّلاً وأساساً من عمل كيانٍ سياسي واحد...». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٦) يعرِّف البيطار الهوية القومية بأنها «يمكن أن تتحدَّد سوسيولوجيّاً بأنها مجموعة من السمات العامة التي تميّز شعباً أو أمّة ما في مرحلة تاريخيه معينة». انظر: البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام**، ص ٢٢.

(١٧) «إن الهوية القومية من نتاج التاريخ، تخضع للتحول، في صيرورة دائمة، وليس في كينونة...» انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٧

العامل الكافي في تحديد القومية»[١٩]، حتى لا نقول إنها لا تصنع أمّة. فاللغةُ الواحدة قد تكون لغةَ قوميات متعددة ومتباينة[٢٠] على نحوٍ لا تملك فيه تلك اللغة (الواحدة) دمج تلك القوميات في قومية واحدة، أو منع أيٍّ منها من الشعور بالاستقلال القومي عن غيرها[٢١] من التي تشترك معها في الجامع اللغويّ. الأدقُّ إذن أن يقال ـ كما يرى البيطار ـ **إن الثقافة واللغة والهوية ما صنعت أمّةً إلاّ لأن الدولة أنتجت تلك الوحدة الثقافية واللغوية وفرضتها** في المجتمع وعليه.

يجد نديم البيطار في التاريخ الحديث والمعاصر مستودعاً زاخراً بفائض الأدلة على ما ذهب إليه من افتراضٍ ورأي: تَدِين الوحدة الثقافية واللغوية للمجتمعات الحديثة في قيامها ورسوخها للدور الذي نهضت به المَلَكيات الأوروبية الكبيرة في نهاية العهد الوسيط، ذلك أن «الدول الجديدة التي خلقتها الأنظمة الملكية في أوروبا كانت هي التي تخلق مع الوقت ثقافات، وبالتالي هويات قومية خاصة»[٢٢]. فكما أن هذه الدول الجديدة (إنكلترا، فرنسا، إيطاليا، روسيا. . .) لم تكن لتقوم لولا تلك المَلَكِيَّات التي أنشأتْها[٢٣]، كذلك ما كان لتلك الثقافات والهويات أن تنشأ لولا أدوار هذه الدول الجديدة في إنتاجها. وبقطع النظر عمّا إذا كانت المَلَكيات المطلقة هي التي صنعت شروط الدولة القومية الحديثة[٢٤]، فإن الثقافة والهوية القومية إنما تَشَكَّلتَا داخل إطار هذه الدولة وفي رحم كيانيتها. وقد يقال إن دولة لا تملك أن تصطنع أمَّةً وثقافةً

---

(١٩) البيطار، **من التجزئة. . . إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ص ٥٢.

(٢٠) «الإنكليزية هي لغة الولايات المتحدة وكندا، وهي لغة بريطانيا وأستراليا ونيوزلاندا وإرلندا، والفرنسية لغة فرنسا وأجزاء من بلجيكا وسويسرا وكندا» (المصدر نفسه، ص ٥٦)، أي لغة قوميات لا سبيل إلى دمجها قوميّاً باللغة.

(٢١) «في أمريكا اللاتينية نجد، ما عدا البرازيل، لغة واحدة، ولكن سكان كل دولة يشعرون بهوية قومية خاصة، بعض هذه الدول عرفت ولا تزال حروباً وخصومات حادة بينها». أما المثال الاسكندينافي، فالأهمّ في باب «التجانس الثقافي» الذي لا يؤسِّس لتمايز قومي. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٧

(٢٣) لم تكن بواعث قيام هذه الدول الجديدة بواعث قومية؛ لكن الأسر الملكية التي أنشأتها ـ بغرض التوسُّع ـ قادت إلى توفير أسبابها القومية. انظر في هذا: Karl W. Deutsch and William J. Foltz, eds., *Nation-Building*, An Atheling Book; SP-505 (New York: Atherton Press, 1966), pp. 17-18.

(٢٤) وهذا ما يذهب إليه هانز كوهن في كتابه **عن فكرة القومية: أصولها وخلفيتها**، وفي كتب أخرى له في الاتجاه نفسه. انظر: Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Back-ground* (New York: Macmillan, 1961), p. 4.

ولغةً من عدم، وهذا صحيح، وأنها مسبوقةٌ وجوداً بشعور قومي ولغةٍ وميراثٍ ثقافيّ: وهو أيضاً صحيح، ولكن الصحيح أيضاً ـ وربّما الأصحّ ـ أن الشعور القوميَّ والثقافة إنّما ينموان في حِضْن سلطةٍ مركزية وتُوَفِّرهُما المشاركة «في حياة سياسية واحدة»، تماماً كما أن «كلّ وحدة لغوية تقريباً كانت في الأصل نتيجة وحدة سياسية سابقة»[25] هي التي مَكَّنَت لغةً ما ـ قد تكون محلية ـ من أن تصير لغة أمَّةٍ أو لغةً قومية[26].

ليست الهويات القومية معطًى قَبْليّاً سابقاً للدولة في الوجود وإلاّ ما كان من معنىً لأيّ حديث في المسألة القومية: في التجزئة، والوحدة، والدولة القومية. كانت الثقافة حينها تكفي لحلّ المشكلة وصناعة المَائِزِ الفاصل بين الأمم، وما كان التاريخ في حاجة إلى كلّ تلك الحروب والصراعات الدموية باسم الانفصال أو التوسّع أو التوحيد أو الفيدرالية أو ما شاكل ذلك من عناوين جرت من تحتها أنهار الدماء منذ أربعمائة عام أو منذ القرن التاسع عشر في أقلّ تقدير. إن تفصيل المسألة القومية على أفكار ثقافية من قبيل اللغة والهوية والشعور القومي، وإدراكها على هذا المقتضى يؤسّس، في رأي نديم البيطار، لنظرة ميتافيزيقية غير تاريخية للمسألة: وهو ما يؤاخذ الفكر القوميّ العربي عليه.

لا يكاد البيطار يذكر الحصري في معرض نقده للفكر القوميّ العربي. لكن قارئ نصوصه لا يفوتُه أن أكثرَ نقده منصرِفٌ إلى دحض أفكار الحصري في الأمَّةِ وتكوينها، وفي أولوية إشكالية الأمَّة على إشكالية الوحدة والدولة القومية. فحين تقرأ له ما يفيد أن الدولة هي التي صنعت الهوية القومية[27]، نفهم من ذلك أنه يردّ على فرضيات الحصري ولو من طريقٍ غير مباشر، أي بواسطة تأسيس فرضيات جديدة. وإذا كانت نقطة القوة في خطاب الحصري ـ على ما يرى تلامذتُه ومريدوه ـ إنما تكمن في تشديده على الدور المركزي لِلُّغَةِ في تكوين

---

(٢٥) البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ص ٤٩.

(٢٦) «لغة باريس لم تكن عامة حتى في أواخر القرن الثامن عشر، وتعميمها كان، في الواقع، أحد الأعمال النافعة التي نتجت عن الثورة. فالسلطة المركزية التي مارستها عممت اللغة الفرنسية وفرضتها في كافة أجزاء البلاد...» انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٢٧) في قوله مثلاً «الدولة الروسية هي التي وفّرت الإطار الذي دمج عشرات القوميات في هوية قومية عامة. والدولة الفيدرالية في الولايات المتحدة هي التي كانت الأداة في صهر عدد كبير من القوميات في قومية أمريكية واحدة» (المصدر نفسه، ص ٤٩). أو في قوله «في الولايات المتحدة نرى أن الشعور بقوميةٍ أمريكية واحدة نتج عن الدولة الاتحادية، وليس العكس» (المصدر نفسه، ص ٦٣).

الأمّة العربية، فإنه في وسع نديم البيطار أن يلاحظ أن «استخدام اللغة عبر الوطن العربي كان هو الآخر نتيجة السيادة العربية التي جاءت مع الفتح العربي»(٢٨)، أي نتيجة الدولة. هكذا نصل مع البيطار إلى أطروحةٍ رئيسَة مقتضاها أنه «لا يمكن الحديث عن تحديد ثقافيّ لنشوء الأمّة بل عن **تحديدٍ سياسيّ**»(٢٩). وهي أكثر ما ميَّزَهُ عن غيره من المفكرين القوميين العرب الذاهبين في النظر إلى المسألة مذهباً أنثروبو ـ ثقافيّاً في أفضل أحوال نظرهم ـ وأنْدَرِها ـ ومذهباً ايديولوجيّاً وسياسيّاً في الأعمِّ الأغلب من الأحوال.

من النافل القول إنّ تشديد البيطار على مركزيةِ دورِ الدولة في تشكيل الهوية القومية والتوحيد اللغويّ وتكوين الأمَّة لا يبدو ثمرة تأمُّلٍ نقديّ في فرضيات الخطاب القوميّ العربيّ وأطروحاته إلاَّ بما هو (تشديدٌ) يَرُدُّ إلى مقدماتٍ نظرية مُعْلَنَة في نصوص الرجل وموجِّهَة للتفكير والنقد عنده حتى لا نقول مؤسِّسَة. والمستفاد من هذا التنبيه أن ذلك التشديد (= على مركزية دور الدولة) لم ينجم من نظرة نقدية إلى فكْرٍ يولي للثقافة أدواراً تنوءُ بها (= هو الفكر القومي)، وإنما هو نَجَم من قناعات نظرية تولَّدت من صلةِ البيطار بمرجعيات فكرية وسياسية مختلفة عن تلك التي أقام القوميون العربَ بها صلة، لكنها متولِّدة ـ على نحوٍ أظهر أهميةً ـ من قراءة حصيفة لتجارب التوحيد القومي في التاريخ الإنسانيّ الحديث والمعاصر. ولعلّ قيمتها من هذا الوجه أكثر إجرائية من قيمتها كفرضيات نظرية.

لا جَرمَ، إذن، إنْ كان نديم البيطار حريصاً على الإلحاح على فكرة «قوانين التاريخ» والتجارب القومية فيه. فالظاهرة الوحدوية إذ تتكرَّرُ معطياتٍ وسماتٍ، على النحو نفسه، في غير مكانٍ وزمانٍ وظروف، تؤكِّد عموميتَها و«قانونيتها»، أي موضوعيَّتَها الناجمة من موضوعية دينامياتها الفاعلة. لا مجال هنا للحديث عن «خصوصية» عربية للظاهرة القومية والوحدوية، حتى وإن استعار الحديث ذاك مفردات ذاتَ شأنٍ مثل النسبية وما في معناها. ذاك أن قدرة القانون (= العامّ) على الانطباق على الخاصّ أبعد حكماً من قدرة الأخير على التفلُّت من أحكامه. وهكذا، إذا كانتِ الأمم تتكوّن بفعل الدور الحاسم الذي تنهض به الدولة ـ على ما يرى البيطار ويُصِرَّ على أنه قانون حاكم لتجارب قيام

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٧ (التشديد من عندي).

الأمم كافة ـ فلا معنىً لاستثناء الأمَّة العربية من هذا بدعوى أن لِسَانِهَا (هو) الذي صَنَعَ كيانَها كأمَّة. ثم لا معنىً للذهاب بهذه الفرضية ـ مثلما فعل الحصري ـ إلى حدِّ تصييرها قانوناً في تجارب تكوين الأمم كافة.

لِنَدَعْ، إلى حين، مسألة القوانين الحاكمة لعملية التوحيد، كما ينظر إليها، ولنتناول سريعاً السؤال التالي الذي تفرضه على قارئ البيطار نصوصُ البيطار: إذا كان للعامل السياسي أولوية على غيره من العوامل في عملية التوحيد كما يلحّ[٣٠]، وإذا كانت الأمّة تَدين في نشوئها واستوائها للدولة، فهل يكفي قيام دولةٍ لقيام أمّة؟ وهل في سوابق التاريخ ما يسعفنا بالقول بذلك؟

لا يفوت البيطار أن ينتبه إلى هذا السؤال الذي يحمل عليه التسليمُ بأطروحته. لذلك يسارع إلى التنبيه إلى أن التشديد على دور الدولة في تكوين الأمّة «لا يعني أنه حيث تقوم دولة واحدة، فإن النتيجة تكون أمّة واحدة»[٣١]، أو هو «لا يعني أن بناء الدولة يقود آلياً إلى بناء الأمَّة»[٣٢]. وفي التاريخ ـ كما يسلّم البيطار[٣٣] ـ شواهدُ يقوم بها دليلٌ على عدم وجود هذه الصلة الطّردية الميكانيكية بين قيام دولةٍ ونشوءِ أمّة. غير أنها لا تملك أن تدحض غيرَها من الشواهد الدالة على العكس. على أن العلاقة، في الحالين، مؤكدة: إذا لم تكن الدولة **دائماً** سبب قيام الأمّة، فإنها ضرورية من أجل قيام وحدة الأمّة[٣٤].

❊ ❊ ❊

يتفق نديم البيطار مع ساطع الحصري في استبعاد دور العامل الاقتصادي[٣٥] في تكوين الأمم وإنشاء الدول القومية. لكنه في غير ذلك يختلف معه: في أن اللغة والثقافة والجغرافيا عوامل أساس في تكوين الأمّة وتحقيق التوحيد القومي (كما يرى الحصري طبعاً)، وفي أن الدولة (=القومية) ثمرة موضوعية للأمّة، وفي

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٤) «. . . على الرغم من أن الدولة الواحدة لا تؤدي دائماً إلى خلق وحدة ثقافية لغوية تاريخية، أي قومية واحدة، فإنها ضرورية لنشوء هذه الوحدة وترسيخها». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٣٥) نديم البيطار، **النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية**، الدراسات الإنسانية، الفكر العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨).

أن لمسألة الأمة أسبقية (= موضوعية) وأولوية (= معرفية) على مسألة الدولة. مقابل نظرة الحصري الثقافية، حتى لا نقول الميتافيزيقية، للأمّة[٣٦] تنتصب نظرة **سياسية ـ اجتماعية** هي نظرة البيطار. لعلّها الأبعد إدراكاً لمعنى التوحيد القوميّ وموجباته في كلّ الفكر القوميّ العربيّ المعاصر. ولعلّها الأكثر نشداناً للبناء النظري العلمي.

ثالثاً: قوانين التوحيد القومي: معطيات الأطروحة

شاعت في الفكر القومي العربي فكرة تبسيطية عن الصلة بين **شكل التوحيد** القومي **وأسلوب تحقيق** ذلك التوحيد. وبمقتضاها افْتُرْض أن قيام الوحدة في صورة دولة مركزية يستدعي العنف ـ حكماً ـ سبيلاً إلى تحقيق الإخضاع والدمج للهوامش أو الأطراف في المركز، وأن قيامها في صورةِ دولةٍ اتحادية يستدعي التراضي والتوافقَ ـ ضرورةً ـ بين القوى الشريكة في الوحدة. وهكذا بَدَتِ الدولة المركزية ـ بمقتضى هذه القسمة الافتراضية ـ رديفاً للعنف والقَسْر والإلحاق، فيما بَدَتِ الفيدرالية قرينةً على التوافق والاتحاد الطّوعيّ. ولم يكن نديم البيطار في جملة من يذهبون هذا المذهب أو يردّدون هذه القسمة التبسيطية، فصورة التوحيد عنده أعقد ممّا يُظَنّ، وهي لا تقبل القراءة من داخل ثنائية: نمط التوحيد/أسلوب التوحيد. نقرأ له في هذا المعرض:

«. . . يمكن أن نقسم عمليات التوحيد السياسي في التاريخ إلى نموذجين أساسيين، النموذج العسكري الذي تتم فيه عملية التوحيد عن طريق القوة العسكرية التي يمارسها جزء معين ضد الأجزاء الأخرى، والنموذج الاتحادي أو الفيدرالي، وفيه تلتقي وحدات سياسية معينة، وتقرر بملء إرادتها أن تتنازل عن سيادتها والاندماج في كيان سياسي جديد. هذان النوذجان هما، في الواقع، **مفهومان مجردان مفيدان في تنسيق الأهداف التي ندرسها، ولكنهما لا يقدمان وصفاً موضوعياً دقيقاً لعمليات التوحيد بين كيانات سياسية مختلفة**، وذلك لأنه ليس من عملية عسكرية توحيدية تعتمد القوة فقط. كما أنه ليس من عملية توحيد فيدرالية تعتمد الإقناع أو الإجماع الصرف. فالدولةُ التي تسود عن الطريق الأولى تجد دائماً في الأجزاء الأخرى قطاعات عديدة من الموالين لعمليتها

(٣٦) وقف الياس مرقص على شيء منها في نقده لساطع الحصري. انظر: الياس مرقص، **نقد الفكر القومي ـ ساطع الحصري** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦).

التوحيدية. والوحدات السياسية التي تتحقق عن الطريق الثانية لا تصنع ذلك بموافقة إجماعية، لأن أعداداً كبيرةً من السكان تجد نفَسها مرغمة على القبول بهذه الدولة الجديدة لأن الرفض قد يخلق نتائج وخيمة بالنسبة لها. أو لأن الأوضاع التي تمرّ فيها [= هكذا في النص: ع.ب] تفرض عليها اللجوء إلى هذا الحلّ الاتحاديّ وإن كانت مبدئيّاً غير راغبة فيه»[٣٧].

التصنيفُ نظريٌّ إذن، وفائدتُه إجرائية أو منهجية، وما عدا ذلك قد لا تكون له قيمة واقعية. وحجّة البيطار في هذا قويَّة، مستمدَّة من سوابق تاريخ التوحيد القوميّ. غير أنه حيث يضع الأسلوبيْن معاً في ميزان الحصيلة يجد أنه وإن كانتِ الوسيلتان معاً (= العنف والتوافق) تتجاوران أحياناً ـ كما في تجربة توحيد ولايات أمريكا ـ فإن الأعم الأغلب أن «الموافقة العامة كانت تتأخر كثيراً عن ممارسة القوة وتأتي كنتيجة بعيدة»[٣٨]. بل إنّه نَدَر في التجارب تلك أن حصلَ توحيدٌ من الطريق السلميّ الفيدرالي[٣٩]، وهو ما يفرض الاعتقاد بأن «توحيد شعوب منفصلة، أو كيانات سياسية مستقلة بوسائل سلمية كان ظاهرةً نادرة الوقوع»[٤٠] في التاريخ الحديث. أما الإسهاب في الاستدلال بالمثال الأمريكي قرينةً على اتصال النموذج الفيدرالي بالخيار السلميّ والاقتصادي في مقابل الطريق العسكري والسياسي، فلا معنىً له عند البيطار ولاحظّ له من الصّحّة الواقعية لأن الحقيقة التاريخية غيرُ ذلك في نظره. لذلك أفرد مساحة كبيرة للحدِيث عن تجربة وحدة الولايات المتحدة الأمريكية لبيان بطلان تلك الفرضية وإثبات مركزية عامل السياسة والدولة في التوحيد وفي حماية ذلك التوحيد بالعنف إنِ اقتضت الضرورة[٤١].

---

(٣٧) البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ص ٤٠ ـ ٤١ (التشديد من عندي).

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٣٩) «عندما نراجع التاريخ السياسي لتجارب التاريخ الوحدوية، نجد أن الوحدات التي تمّت عن الطريق الفيدرالي مفقودة تقريباً في الشرق، وأنها قليلة جدّاً في الغرب. الأمثلة التي تتبادر إلى الذهن في تجربة هولندا، سويسرا، والولايات المتحدة، وعلى صعيد أقل أهمية تجربة كندا، وأستراليا. ولكن يجب استثناء الولايات المتحدة، إن نحن تجاوزنا بدايتها إلى مرحلة تطورها ونموّها، لأن المرحلة الثانية كانت تحتاج إلى حرب أهلية وهيبة في توكيد ذاتها عندما فرضت الدولة الاتحادية أو الولايات الشمالية، بالقوة العسكرية، على الولايات الجنوبية البقاء في الاتحاد». انظر: المصدر نفسه، ص ٤١.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٤١) يقول في هذا المعرض: «لقد توقفت بشيء من التفصيل من أجل إبراز دور الدولة في خلق وحدة وهوية المجتمع الأمريكي، لأن التجربة الأمريكية تُقدَّم عادةً كتجربة مثلى للطريق «الاتحادي» ضد الطريق =

هل يسوّغ البيطار بهذه المقدمات للقول بالعنف أسلوباً رئيساً في عملية التوحيد؟

ليس هذا من مقاصده في ما نحسب، لكنَّه يتوسَّل بمعطيات التاريخ كي ينبّه إلى مخاطر التبسيطية في النظر إلى الظاهرة الوحدوية، وفي وَضْع العنف مرادفاً للسياسة والدولة المركزية والتراضي مرادفاً للاقتصاد والفيدرالية، والتَّعَامي عما يقوم بين الحَدَّيْن الموضوعيْن في تَقَابُلٍ من تواشُج أو تَدَاخُلٍ بينهما. إنه يحاول **جَدْلَنَة** (و تجديل) العلاقة بينهما، أي النظر إليها بمَا هي علاقة جدلية بين حدَّيْها. على أن الأهم، عنده، من ركوب الوحدة مركب الإرغام والإلحاق أو مركب التوافق والاتفاق أنها ـ في الحاليْن ـ محكومة بقوانين تَصْنَعُ لها شروط الإمكان أو تمنعها عنها. ومفاعيل هذه القوانين تَسْري على أنماط الوحدةِ جميعها: مركزيةً كانت أو سياسية، وتفرض نفسَها على أساليبِها كافة: عسكرية كانت أم سياسية، إلحاقية أو طوعية، بوسائل العنف أو من طريق الديمقراطية.

إذا تركنا القوانين غير الأساسية ـ أو الإعدادية ـ التي لا يعوِّلُ على دورها كبير تعويل، فإن ما هو أساسيٌّ منها، في رأيه، **ثلاثة**: **الإقليم ـ القاعدة، المخاطر الخارجية، شَخْصنَة السلطة.** وهي تشكّل في مجموعها **ثلاث ديناميات** دافعة.

رابعاً: الديناميات الثلاث الدافعة

١ ـ دينامية ذاتية: الإقليم ـ القاعدة

يقوم في التاريخ، ومنه، دليلٌ ـ في ما يرى نديم البيطار[(٤٢)] ـ على أن عملية التوحيد القومي اقتضت، في أشكالها المختلفة كافة، **قاعدةً** قادتْها وانطلقت منها. ما من وحدةٍ نجحت في التحقق من دون أن ينهض إقليمٌ من البلد المجزَّأ بدَور القاعدة التي انطلقت منها عملية التوحيد وكانتْ لها قاطرةً وقيادة. والقاعدةُ هذه ليست موقعاً جغرافيّاً فحسب، أهَّلَتْه ظروفُه لأن يكون أهلاً للقيادة، وإنما هي ـ في المقام الأوّل ـ **موقعٌ سياسي** توفَّرت له من عوامل الامتياز والتراكم والقوةِ ما وفَّر له أسباب النهوض بالدور الرياديّ والقياديّ. ففي

= «العسكري»، الطريق الاقتصادي ضد الطريق السياسي. الملاحظات السابقة تدل بوضوح على نقيض ذلك، وتكشف أن الدولة كانت قاعدة وحدة المجتمع الأمريكي، والطريق إلى هذه الوحدة، وأنها كانت تستخدم القوة العسكرية ضد المحاولات الانفصالية في ممارستها لهذا الدور». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٤٢) «تشير مراجعة أشكال التوحيد السياسي المختلفة، عبر التاريخ، إلى أن هذه الأشكال كانت باستمرار تعتمد على وترتبط بوجود قاعدة تقود وتتمحور حولها عملية التوحيد». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩.

لحظةٍ من تراكُم العناصر المؤسِّسَة للدور تنشأ نواة الوحدة ممثَّلَةً في إقليم يتحوَّل إلى **قوَّةٍ جاذبة** تمثّل للأقاليم الأخرى ـ المُوشِكَة على التهيُّؤ لفعل التوحيد ـ **قاعدةً مرجعية**، أو يتحوَّل في حالات ممانعةِ أقاليم أخرى إلى **قوةِ ضَغْطٍ** تَحْملها على الانتظام تحت سقف مشروعه السياسي والسَّيْر في ركابه. وتجارب التوحيد القومي في التاريخ الحديث لا تكاد تخلو ـ في نظره ـ من الأثر الحاسم لهذا القانون المركزيّ فيها إلاّ في حالات محدودة كان على هذه القاعدة فيها أن تتركّب من أكثر من إقليمٍ واحد.

يجد البيطار في التاريخ السياسي العالميّ الحديث مستودعاً من الشواهد والقرائن الدالة على فِعْل هذا القانون الوحدوي: قانون الإقليم ـ القاعدة. يستفيض في بيان معطياته وآثاره في عشرات الصفحات. في فرنسا، كانت «إيل دوفرانس» هي ذلك الإقليم ـ القاعدة الذي انطلقت منه عملية بناء الوحدة القومية[٤٣]. وفي إسبانيا «كانت كاستيل الإقليم ـ القاعدة الذي لعب الدور القيادي في توحيدها»[٤٤]. والتجربة القومية الإنكليزية، «وجدت في ويسيكس الإقليم ـ القاعدة الذي تمحورت عليه وحدتها». أما بريطانيا، فقد «وجدت قاعدة وحدتها في إنكلترا التي قادت عملية التوحيد عبر قرون وحروب عديدة ضد والز واسكتلندا وإرلندا، إلى أن تمّ دمج الجزر التي تتشكل منها المملكة المتحدة»[٤٥]. وفي روسيا «كانت إمارة موسكوفيا الكبرى هي الإقليم ـ القاعدة لهذه الدولة»[٤٦]، بينما كانت بروسيا الإقليمَ ـ القاعدة في ألمانيا[٤٧]، وبيدمونتي الإقليم ـ القاعدة في إيطاليا[٤٨]، وإقليم هولندا الإقليمَ ـ القاعدة في هولندا[٤٩].

على أن هذا القانون لا يقدّم نفسَه دائماً على هذا النّحو من الصّفاء والبداهة في تجارب التوحيد القومي، كما يلاحظ البيطار بحقّ، إذْ يحدث أن لا يتوفر لوحدةٍ إقليمٌ ـ قاعدة ينهض بالدّور القيادي ذاك، فتضطر العملية التوحيدية إلى الاعتماد على أكثر من إقليمٍ ـ قاعدةٍ واحدٍ: على إقليمين أو ثلاثة

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧٦.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٨١.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٨٢.

أو أكثر، كي تنطلق وتحقّق نفسها. وإذْ حَصَل ذلك في حالات ومناسبات مختلفة، فقد استدخله نديم البيطار في نطاق القانون هذا وأسماهُ **القاعدة ـ المركَّبَة**. وإذا كانتِ التسميةُ تَلْحَظُ إمكانيةَ ـ بل واقعَ ـ **التعدّد** في الأقاليم ذات الأدوار الريادية في عملية التوحيد، فهي لا تحِيد عن ثابتٍ فيها هو أن التوحيد ممتنع من دون **قاعدةِ انطلاق**: أيّاً يَكُنْ شكل تكوينها. فإذا كانت وحدةُ سويسرا توقفت على تلك القاعدة المركَّبة من ثلاثة كانتونات (= يوري، شفيتز، أونترفالدين)، وإذا كانت وحدة أمريكا توقفت على تلك القاعدة المركّبة من ثلاث عشرة ولاية، فإن تنوُّع الأقاليم النواة لا ينفي القانون بقدر ما يؤكّده لأنه يعني، في المطاف الأخير، أن الوحدة متوقفة على قاعدة لأنها (أي الوحدة) **إرادة**، و«القاعدة هي التي تمارس هذه الإرادة»[٥٠] وتبثُّها في غيرها.

تتأكّد أهمية هذا القانون، في نظر البيطار، من طريق التأمُّل في مآلات التجارب التي افتقرت إلى إقليم ـ قاعدة على الرغم من أن شروطاً أخرى (= إعدادية) تهيَّأت لها وكان يمكنها رفْد عملية التوحيد لو توفّرت لها قاعدة. المثال الأظهر، في رأيه، أمريكا الوسطى والجنوبية. إذْ على الرغم من أن دولها العشرين تضم شعوباً «متجانسةً من حيث الأصل والثقافة أكثر بكثير من شعوب الولايات المتحدة»، إلاّ أنها ما أفلحت في أن تقطع شوطاً نحو الوحدة لأنه «لم يتوفّر لها قاعدة تهيمن على الدول الأخرى. وتقود عملية توحيدها»[٥١]، ناهيك باصطدام فكرة الوحدة فيها بمصالح وطنية ضيقة[٥٢] خشيت على نفسها من تحقُّقها، وعجز غواتيمالا عن النهوض بدور تلك القاعدة. وما يقال عن أمريكا الوسطى والجنوبية (= أمريكا اللاتينية) يقال عن أوروبا، فهذه[*] ـ بحسب البيطار ـ فشلت في توحيد نفسها سياسيّاً، على الرغم من تقدُّمها في التعاون الاقتصادي، بسبب غياب القاعدة[٥٣] التي تقوم بدور قيادة عملية التوحيد. وهو

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(*) ملاحظات البيطار في هذا الشأن تعود إلى ما قبل ثلاثين عاماً (نهاية السبعينيات من القرن العشرين الماضي)، أي حين كانت أوروبا ما تزال تقطع تجربة السوق الأوروبية المشتركة. لكنها ملاحظات لم تتقادم، فأوروبا لم تحقق ـ حتى الآن ـ وحدتها السياسية. وتجربة فشل الدستور الاتحادي مثال لذلك الإخفاق.

(٥٣) «المحاولة السياسية في توحيد أوروبا فشلت لأن حركة الوحدة الأوروبية لم تكن تعتمد دولة ـ قاعدة، ولأن هذه القاعدة لم تتوفر». المصدر نفسه، ص ١٠٩.

عينُه ما يجد فيه دعماً لأطروحته الذاهبة إلى نفي دور العامل الاقتصادي في الوحدة القومية[٥٤].

على أن البيطار، الذي لا يقلِّل من شأن «القاعدة المركَّبة» ولا يستصغر أهمية دورها التوحيدي، يميل إلى الاعتقاد أن بين نموذج الإقليم ـ القاعدة ونموذج القاعدة المركَّبة فروقاً ليس خليقاً بالباحث في المسألة القومية الإغضاء عن دلالاتها. ذلك أنه عند توفُّر مثل هذه القاعدة المركَّبة في تجارب يتعذر فيها وجود إقليم ـ قاعدة واحد، فإن عملية التوحيد «تواجه صعوبات جمّة لا تواجهها عندما تكون متمحورة حول إقليم واحد يهيمن عليها». والمثال البيِّن على ذلك ـ في رأي البيطار ـ الوحدة الأمريكية، حيث إن «الصعوبات الكبيرة التي واجهها الاتحاد في التجربة الأمريكية. . ، من ظهوره حتى الحرب الأهلية، تعود ولاشك بقدر كبير إلى كونه لم ينطلق من إقليم ـ قاعدة واحد». وهذا ما يدفعه إلى الاستنتاج أن «وجود قاعدة واحدة تقوم بدور القيادة. . . أكثر فاعلية بكثير في تحقيق وحدة مجتمع مجزَّأ. . . من وجود قاعدتين أو أكثر»[٥٥]. بل إن البيطار يذهب إلى أبعد من ذلك: إلى تفسير أسباب إخفاق وحدة الحركة الشيوعية العالمية ومنظومتها السياسية العالمية إلى وجود قاعدتين فيها (=الاتحاد السوفييتي والصين)[٥٦] توزَّعتا النفوذ والهيمنة وقادتا إلى تجزئة المنظومة تلك.

نحن، مع هذا القانون البيطاري الأوَّل، أمام **دينامية ذاتية** تُنْتِجُها عملية التوحيد من مواردها الداخلية والمحلية. لا شيء يمكنه أن يُطْلِق عملية التوحيد في مجتمع ما مجزَّأ إلاّ ما في هذا المجتمع من **قابلية** ومن **استعدادات** تفتح أمام التوحيد القومي فرص الإمكان. إنْ قصدنا التعبير عن مضمون هذه الفكرة بمفرداتٍ أكثر تجريداً قلنا إن قانون الإقليم ـ القاعدة ليس شيئاً آخر غيرَ قانون **إرادةِ** قسم من المجتمع المجزَّأ، أو الأمّة المجزَّأة، في تجاوُزِ حالِ التجزئة وتحقيق هدف الوحدة. تكون هذه الإرادة **جزئية** في هذه الحال، ومجسَّدة في **جزءٍ** من الأمَّة. ووظيفة الإقليم ـ القاعدة أن يُحَوِّلها من الجزئيّ إلى الكلّيّ، من قسمٍ من الأمَّة إلى الأمَّةِ برمَّتها.

---

(٥٤) انظر: البيطار، **النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية**.

(٥٥) البيطار، **من التجزئة. . . إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

لكن إرادة الوحدة القومية التي تتجسَّد في إقليم ـ قاعدة، تتجسَّد ـ في الوقت عينِه ـ في **شخصٍ** يصبح عنواناً لها في الحاليْن: في الإقليم ـ القاعدة وفي الدولة القومية الموحّدة. وهو ما يأخذها إلى القانون الثاني في نظرية البيطار.

٢ ـ دينامية ذاتية: شخصنة السلطة

لا يشير نديم البيطار إلى عالم الاجتماع الألماني الكبير ماكس فيبر، ولا يحيل إليه، وهو يتحدث في هذا القانون الثاني من قوانين التوحيد القومي (شخصنة السلطة)، لكن طيْف فيبر يظلّل أفكار البيطار وأطروحاته في المسألة وإن على نحوٍ متوسَّطٍ وغير مباشر. ذلك أن شخصنةَ السلطة عند البيطار ليست شيئاً آخر غير السلطة الكاريزمية عند ماكس فيبر[٥٧]. والشخصنة هذه كناية عن تَجَسُّدٍ ماديّ لفكرةٍ أو مشروع في شخصيةٍ قائدةٍ ترمُز لهما فلا يكادُ المشروعُ والفكرةُ يُعْرَفان إلاّ بها. والشخصية هذه هي شخصية الزعيم أو القائد الذي ترتبط به الفكرةُ تلك ويرتبط بها. لكنّ ديناميتَها السياسية لا تبدو فاعلةً أو ذاتَ أثر إلاّ متى أُسْبِغَت على تلك الشخصية صفات و«ماهيات» ترتفع بها عن حدود الطبيعيِّ والبشريّ لتؤسِّسَ لها ماهية ميتا ـ تاريخية. تشبه الكاريزما السياسية، في هذه الحال، الكاريزما الدينية (= النبوية) ويَكاد يتطابق مشروعُها الاجتماعي مع معنى الخلاص والنجاة في المشروع الديني. ولعلَّها ـ لذلك السبب ـ تملك قوة التأثير السحري على الجمهور والأتباع.

لم تكن هذه الشخصية، في وجهها السياسيّ، جديدة في ما يرى البيطار، وإنما هي لازمَتْ تطوُّر المجتمعات والدّول منذ حقبة ما بعد الأديان. فعلى مر التاريخ الوسيط والحديث، يظل في وسعنا أن نلاحظ أن «نشوء الدولة وانتقالها من مرحلة إلى أخرى كان يقترن بقائد (ملك، إمبراطور) يرمز إليها، يجسّد فكرتها ويعبّر عن إرادتها في سلطة مطلقة أو غير محدودة»[٥٨]. ولم يكن ذلك بسبب أن المَلَكيات في ذلك العهد مطلقة وسلطة ملوكها لا محدودةٌ وشعوبَهَا على دين ملوكها، وإنّما استمرّ مفعول الظاهرة هذه يعبّر

(٥٧) انظر في هذا: Max Webber, *Le Savant et le politique*, traduction de Julien Freund; introduction de Raymond Aron, recherches en sciences humaines; 12 (Paris: Plon, 1959), pp. 126-129.

(٥٨) البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ص ٢٠٥.

عن نفسه في أشكالٍ وصُوَرٍ مختلفة حتى في العصر الحديث: عصر الشعوب والثورات، حيث ظلت «التجارب الثورية الحديثة نفسها تعبّر عن نفس الشخصنة في أشكال مختلفة»[٥٩].

يتعلق الأمر إذن بقانون لا باستثناء أو شذوذ، يتكرّر حضورُهُ ومفعولُه في المجتمعات القديمة كما في الحديثة والمعاصرة، في المجتمعات الليبرالية كما في المجتمعات الاشتراكية، لدى الشعوب المتقدّمة المتعلّمة والمُتَعَلْمِنَة كما لدى الشعوب التي تعاني من وطأة التأخّر التاريخي والجهل والسلطان الكثيف للدين في اجتماعها السياسيّ. وإذا كان ثمة من تفاوتٍ بين هذه المجتمعات ـ على اختلافٍ بينها ـ في مستوى فْعل (ومفعول) قانون الشَّخْصَنَة (=الكاريزما)، فإنه لا يعدو ـ في حسبانه ـ أن يكون تفاوتاً في الدرجة ليس أكثر، وللبيطار ـ كعادته ـ من التاريخ دليلٌ على ما افترض:

لم تكن النباهة لتعوزه كي يلاحظ حجم المفارقة التي تنطوي عليها التجربة الشيوعية العالمية الحديثة: بين الانطلاق من مادية تاريخية تُنْكِرُ على الأفراد دوراً لا تقومُ به ـ في نظرها ـ غير الطبقات الاجتماعية وبين صيرورة «عبادة الشخصية» (=القائد) عقيدةً جماعية[٦٠]. بدأتِ الظاهرةُ في روسيا البلشفية مع لينين، وساهم فيها رفاقُه في عهده[٦١]، ليرتفع منسوبُها أكثر بعد وفاته[٦٢]. وتفاقمت مع ستالين وماو تسي تونغ[٦٣]، لتبلغ ذروتها المُفْجعة مع زعيم كوريا الشمالية كيم إل سونغ[٦٤]. ومع أن نديم البيطار لا يتوقف عند حالات شيوعية

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٦١) بعد محاولة اغتيال لينين من طرف دورا كافلين، كتب تروتسكي: «عندما نفكر بأن لينين قد يموت، تصبح حياتنا كلها دون معنى، ونخسر الرغبة في الحياة». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٦٢) حاول نديم البيطار أن يلتمس بعض البراءة للينين من التورط في التأسيس لهذه الظاهرة حين كتب: «لم يكن لينين محاطاً بأية «عبادة شخصية» بارزة أثناء حياته. ففي تواضعه، واتزانه، وإخلاصه الرصين، لم يسمح بأن يحاط بأية هالة أسطورية. ولكن هذه «العبادة» ابتدأت مباشرة بعد وفاته. جسده المحنّط في مدفن ضخم وفخم، ومئات الألوف الذين يزورونه كلّ عام ويقفون أمامه بهيبة وخشوع، وتحويل الأماكن التي زارها أو عاش فيها إلى أماكن «مقدسة» يقصدها «الحجاج» من كل ناحية. . . ، واعتماد أقواله وكتبه كأحكام نهائية في كل مشكلة. . . ، الخ، كل هذه تعبّر ببلاغة واضحة عن هذه الظاهرة». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٦٣) «عبادة الشخصية التي أحاطت بماو تسي تونغ كانت من النوع الذي يحيط بالآلهة». بل إن عبادة الشخصية التي أحاطت بستالين نفسه لا تضارعها حدّةً واتساعاً وعمقاً. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

أخرى معاصرة مثل هو شي مِنْه، وتشي غيفارا وفيديل كاسترو، وأنور خوجة. . .، إلاّ أن في الوُسْع إضافتها إلى قائمة الشخصيات التي أحيطت بتلك الهالة الأسطورية. وقد يُقال إن الأمثلة الشيوعية التي توسَّلها نديم البيطار لبيان أثر قانون الشخصنة إنما هي أمثلةٌ لمجتمعات تعاني ثقل التأخّر التاريخي إنْ قيسَتْ بغيرها من المجتمعات الليبرالية المتقدمة، وهي ـ لذلك السبب ـ لا تصلح أساساً للبناء عليه. لكن البيطار لا يكتفي بها مثالاً، وإنما يذهب إلى بيان مفعول ذلك القانون في المجتمعات الليبرالية نفسِها.

أَفْرَدَ البيطار مساحةً لمراقبة وجوهٍ من عبادة الشخصية في التجربة الأمريكية الليبرالية[٦٥]. توقّف أمام الصورة الأسطورية التي تكوّنت لدى الأمريكيين عن جورج واشنطن كـ «مسيح مخلّص»[٦٦]، والتي كرّستْها النخبُ والمؤسَّسة الحاكمة[٦٧]، منتهياً إلى الاستنتاج أن ما صنع تلك الأسطورة ليس واشنطن نفسه وإنما **حاجة** نفسية وسياسية أمريكية إلى مثل تلك الأسطورة[٦٨]. وهو استنتاج تبدو بصماتُ عالمِ الاجتماع السياسيّ واضحة فيه أشد الوضوح[٦٩]. يفيض البيطار في بيان صُوَرِ الأَسْطَرَة الأمريكية الجماعية لشخص أبراهام لينكولن. لم يكن يكفيهم أن يقولوا إنّ «الله أرسل لينكولن إلى الأرض كممثّل سرّيّ له كي يموت لأجل شعبه»[٧٠]، ولا أن يرفعوه إلى مرتبة الأنبياء ليكونَ ثالث ثلاثة بعد موسى والمسيح[٧١]، ولا أن يُضاهوهُ بالمسيح مُتَقَصِّين وجوه «الشَّبَه» بينهما أصولاً[٧٢] ومآلاً[٧٣]، ولا حتى أن يقدّسوا والدته كما قدَّسوه (= لينكولن)[٧٤] وكما قدَّسوا مريم والدة يسوع. . .، وإنما كان على الزنوج

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ ـ ٢٥٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٦٧) يتحدث البيطار عن وجود أكثر من ألف ومائتي كتاب ونشرة في الكونغرس الأمريكي عن «عظمة» جورج واشنطن. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٦٩) يتكرر الاستنتاجُ ذاتُه حين حديثه عن أسطورة لنكولن؛ يشدّد على أن ما يدفع إلى عبادة الشخصية ليس صفات «القائد» وإنما الحاجة الجماعية إلى رمز. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(٧٢) كالقول إن لينكولن ابن نجّار مثل المسيح: ابن يوسف النجار في الرواية المسيحية (ص ٢٥٠).

(٧٣) مثل الاعتقاد بأن قبر لينكولن خال من جثمانه كخُلُوّ قبر المسيح من جثمان المسيح في عقيدة القيامة (قيامة المسيح)، (ص ٢٥٢).

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

منهم أن يعتبروا لينكولن إلهاً[٧٥]! وعلى النحو نفسه، مضى البيطار في بيان وجوه عبادة الشخصية في التجربة الديمقراطية اليعقوبية ـ مع الثورة الفرنسية ـ وخاصة من طريق تسليطه الضوء على أسطورة روبسبيير[٧٦].

تكرَّرتِ السوابقُ ـ قديماً وحديثاً شرقاً وغرباً ـ وتواتَرَتِ النتائجُ عينها ليتحوَّل ما كان في حكم «الحالات الخاصة» إلى قانون.

٣ ـ دينامية موضوعية: المخاطر الخارجية

ينتمي العاملان السابقان إلى ما أسميناه بالدينامية الذاتية الدافعة نحو الوحدة: الدينامية التي يطلقها المجتمع الذي يعيش مخاض الانتقال من التجزئة إلى الوحدة. ويُرَدُّ الذاتيُّ فيها إلى ما لدى هذا المجتمع من موارد وإمكانيات وقابليات خاصة لممارسة ذلك الانتقال. لكن دافعاً آخر نحو التوحيد يفرض نفسه على المجتمع المجزَّأ من خارج، فيكون له ـ وهو موضوعيٌّ خارجيٌّ ـ دور استنهاض عوامل المجتمع ذاك ودفاعاته الذاتية. إنه، بحسب نديم البيطار، عامل **المخاطر الخارجية** الذي ما يلبث تكرار آثاره أن يحوِّلَه إلى قانون من قوانين التوحيد القومي في التاريخ السياسيّ المعاصر. ففي تجارب التوحيد تلك ـ كما يرى ـ ما يقوم به دليلٌ على أن «عملية التوحيد السياسي **تقترن عادةً** بوجود مخاطر خارجية وتتحقق عن طريق تنظيم المقاومة ضدّ عدوٍّ أو خطر خارجيّ»[٧٧].

ليس القانونُ هذا جديداً، في نظر البيطار، ولا هو وليد عصر القوميات (=القرن التاسع عشر) فحسب، وإنما هو لازَمَ تجارب قيام الدول منذ زمنٍ سابق واقترن به نشوء الأمم الحديثة؛ فالأمّة الفرنسية، مثلاً، أتتْ ثمرة الصراع الفرنسي ـ الإنكليزي في القرنين الرابع عشر والخامس عشر[٧٨]، ووحدة إنكلترا تدين في قيامها لدور الخطر الدنماركي[٧٩]، وألمانيا حققت وحدتها «عبرَ مقاومةٍ للاحتلال الفرنسي»[٨٠]، كما حققتها إيطاليا في صراعها ضد

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٦١.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٥٧ (التشديد من عندي).
(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٣٦.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

السيطرة النمساوية[٨١]، واتحاد كندا يُرَدُّ إلى خطرٍ خارجيّ هو الخطر الأمريكي[٨٢]. أما الولايات المتحدة الأمريكية، فقد «خلقت اتحادها في حرب تحريرية ضد عدوّ خارجي»[٨٣]. وهكذا في مجموع أوروبا «نما الشعور القومي. . . أثناء حروب ١٧٩٢ ـ ١٨١٥»، أي أن «المشاعر القومية القوية نمت في أوروبا كردٍّ على فرنسا وفتوحاتها»[٨٤] بما هي ذلك الخطر الخارجيّ المهدّد والدافع.

يكرّس البيطار فصلاً كاملاً[٨٥] لـ «تفسير المضمون الوحدويّ» لهذا القانون. وهو إذْ يسلّم بأن «وحدة المجتمع المجزَّأ تنمو وتؤكد ذاتها عن طريق التناقض مع مجتمعات ودول أخرى»[٨٦]، فإن ذلك إنما يحصل ـ وبمفردات لا تخلو من الأثر الهيغلي ـ لأن «احتكاك مجتمع ما بعدوّ خارجيّ **يزيد من وعيه لهويته** الخاصة ومن شعوره بوحدته»[٨٧]. وقد يكون من حسنات ذلك الخطر الخارجي أيضاً أنه يفرض على المجتمع المهدَّد تعبئة موارده وطاقاته للدفاع عن نفسه، وبالتالي يدفعه إلى «شكل أعلى من الوحدة كأداةٍ في تحقيق تلك التعبئة»[٨٨].

* * *

هذه، بإجمال، معطيات أطروحة نديم البيطار في مسألة القوانين الحاكمة لعملية التوحيد القومي. يمكننا الآن أن نتساءل (معه): هل توفرت هذه القوانين ـ أو بعضها ـ في التجربة السياسية العربية الحديثة، ومتى، وكيف؟ ولماذا لم يكن لها تأثير كبير في المشروع الوحدويّ العربي؟ وسيقترن حديثنا في هذا السياق بنظرة نقدية إلى مجمل المعمار النظريّ الذي أقامه البيطار في مسألة الوحدة.

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
(٨٥) المصدر نفسه، ١٧١ ـ ١٩٨.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٦٦.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٧١ (التشديد من عندي).
(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

خامساً: في التجربة السياسية العربية

لم يختلف نديم البيطار مع سابقيه من العروبيين والقوميين العرب (الكواكبي، محمد رشيد رضا، الزهراوي، عبد الغنيّ العريسي، عبد الرحمن البزّاز، محمد عزة دروزة. . .) أو مع معاصريه منهم (ساطع الحصري، ميشيل عفلق، علي ناصر الدين، موسى العلمي، قسطنطين زريق، عبد العزيز الدوري، سعدون حمادي، عصمت سيف الدولة، ياسين الحافظ. . .) في ما للغة، والثقافة، والتاريخ المشترك، والاتصال الجغرافي، والتجانس الايديولوجي، والمصالح المشتركة. . . من أثر بالغ الأهمية في توفير الأسباب والمقدّمات لعملية التوحيد القومي. ولكن بينما نَظَرَ غيرُهُ من القوميين إلى هذه العوامل من حيث هي حاسمة ورئيسَة، ظل يُصِرُّ ـ في مناسبات عدّة ـ على أنها في جملة ما أطلقَ عليه اسم **العوامل الإعدادية** التي لا يعود إليها الدّور الحاسم في تحقيق عملية التوحيد. فلقد رسخ لديه ما يشبه اليقين بأن «ما يحتاجه هذا الواقع [يقصد الواقع العربي] كي يفرز وضعية وحدودية إيجابية تدفع نحو الوحدة ليست الأسباب الإعدادية بل القوانين الأساسية. فالأولى متوفرة بشكل تامّ تقريباً، على الأقل في الأقطار التي تسودها أو سادتها الأنظمة التي درجنا على تسميتها بالأنظمة التقدمية أو «الثورية»[٨٩].

هل معنى ذلك أن «القوانين الأساسية» لم تتوفر بعد أو لم تتوفّر كاملة في الوطن العربي؟

يعترف البيطار بأن هذه القوانين ليست متوفّرة اليوم ما خلا قانون الخطر الخارجي[٩٠]. لكنه يسلّم بأن الوطن العربي شهد ـ في لحظة من تاريخه المعاصر ـ شكلاً من وجود هذه القوانين الأساسية مجتمعةً في حالة سياسية هي حالة مصر الناصرية[٩١]. ولذلك، كان «الارتباط بمصر الناصرية. . . يعني الارتباط بهذه القوانين الأساسية التي لا يمكن دون توفّرها والعمل معها الانتقال من حالة تجزئة إلى حالة وحدة»[٩٢]. على أن توفر قانون واحد اليوم (= الخطر

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٩.

(٩٠) «. . . لا يتوفر من بين القوانين الأساسية سوى الخطر الخارجي الذي يتمثل في معركة تحرير فلسطين من الاحتلال الصهيوني ـ الأمريكي». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

الخارجي) ليس يكفي لأن أهمية هذا القانون تالية لأهمية قانون الإقليم ـ القاعدة الذي «يتقدم عليه»[٩٣]. فما العمل، إذن، أمام غياب هذه القاعدة بعد انصرام الحقبة الناصرية؟ وهل حُكِمَ على عملية التوحيد القومي بالانكفاء المديد بسبب انعدام تلك القاعدة؟

قبل الوقوف على خيارات نديم البيطار البديلة، لابد من مساءَلَتِهِ عن الأسباب التي أَخَذَتِ المشروع الوحدويّ العربيّ إلى الإخفاق على الرغم من توافر عوامله الأساس (= أي القوانين الثلاثة) في الحقبة الناصرية؟

حين نقرأ جملة العوامل التي يفسّر بها البيطار ذلك الإخفاق، نجدنا أمام طائفة من الأسباب تتراوح بين الثقافيِّ والسياسيّ والاجتماعيّ، بعضُها وجيهٌ وجديرٌ بالانتباه، وبعضُها الآخر عامٌّ وفضفاض ويفتقر إلى الدقّة. حين يعزو البيطار ذلك الإخفاق إلى «تخلّف الفكر الوحدوي عن العقل الحضاري الحديث أو العقل العلمي»[٩٤] موجِّهاً نقده الحادّ «للفكر الوحدوي التبشيري» القريب «إلى الممارسة الشعرية منها إلى المحاولات العلمية»[٩٥]، ينسى أنه ينساق إلى تفسيرٍ ثقافيّ لظاهرةٍ سياسية بامتياز (= إخفاق الوحدة)، وينتهي إلى تغليب دور العوامل الذاتية (= الفكر القومي، مواقف النخب. . .) على دور العوامل الموضوعية المتوفرة (أي ما سمَّاه بالقوانين الثلاثة الأساس). ومع أنه يشدّد على أن «توفّر وضعية وحدوية لا تكون كافية (= والأصحّ لا يكون كافياً) وبأي شكل إنْ لم تقترن (= يقترن) بالوعي الوحدويّ العلميّ الذي يدرك أن الظاهرة التي يدرسها. . . تخضع لقوانين أو علاقات انتظامية موضوعية يجب عليه الكشف عنها والعمل معها وفي ضوئها إذا هو أراد تحقيق قصده»، وأن «غياب وعي من هذا النوع. . . قاد العمل الوحدوي إلى طريق مسدودة»[٩٦]، إلاّ أن الذي لم يأخذه في حسبان التحليل أن فقدان النظرية القومية لم يكن ليمنع حركات قومية أخرى في العالم من تحقيق وحدة أوطانها حين اجتمعت لها الأسباب الموضوعية لتحقيق تلك الوحدة. كما أنه لم يأخذ في الحسبان أن عبد الناصر كان يدرك ـ على نحو حادّ ـ «قوانين

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٧.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٩.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٣٧٨.

البيطار» الثلاثة: كان يدرك الخطر الصهيوني والموجبات الوحدوية للردّ عليه، ورأسماله الكاريزميّ الشخصيّ، ومركزية دور مصر كموقع ريادي في عملية التوحيد القومي. وليس من شك في أن شيئاً من هذا الوعي كان لدى «حزب البعث» وإلاّ ما اختار الوحدة مع مصر الناصرية.

أمّا حين يعزو البيطار بعض أسباب ذلك الإخفاق إلى عوامل سياسية واجتماعية من قبيل «الانتماءات والولاءات التقليدية» المحلية (القرية، العائلة، القبيلة، الطائفة، الجماعة الإثنية. . .)[٩٧] وآثارها في مسلكيات الأفراد والجماعات والأحزاب، فإنه يخطو خطوةً حاسمة نحو تشخيص **المسكوت عنه** في الفكر القومي: **العوائق الذاتية** الحائلة دون إمكانية التوحيد القومي والتي تقع جميعها تحت عنوان **أزمة الاندماج الاجتماعي في البلاد العربية**[٩٨]. وقيمة مثل هذا الانتباه اليقظ إلى عوامل الداخل العربيّ أنه يحرّر وعيَنا لمسألة إخفاق المشروع الوحدوي من الإفراط في تفسيره بأثر العامل الخارجي على نحو ما درج عليه قبْلاً وغُضُوناً، مثلما يرفع من معدَّل الشجاعة الفكرية في مواجهة نصيبٍ هائل من المسؤولية الذاتية عن ذلك الإخفاق تتستَّر عليه النخب القومية مخافةَ إفسادِ فرضياتها التقليدية المألوفة. غير أن نقطة الامتياز هذه تكاد تضيع في خضمّ الارتباكات الفكرية التي يُوقِعُهُ فيها ذلك الفَتْق الهائل الذي يمزّق نسيج الصِّلةِ بين مقدّماتٍ تتحدث عن قوانين وحدوية ثلاثة تأمَّنَتْ للوطن العربي في لحظته الذهبية الناصرية، وتحليلٍ لأسباب الإخفاق لا يكاد يُقْنِعُ نفسَه ولا يُبِينُ ـ ولو شُبْهَةَ إبانة ـ عن كيفية انعدام مفاعيل تلك القوانين في مجتمع عربيّ توفَّرت فيه، بحسب البيطار، في لحظةٍ من التاريخ.

لِنَدَعْ جانباً تلك المآلات المأساوية للمشروع الوحدوي، ولْنَعُدْ إلى السؤال الذي أرجأنا الحديث فيه والمتعلق بـ «ما العمل»؟ بعد إذْ بِتْنَا مفتقرين إلى تلك القوانين (ما خلا قانون الخطر الخارجي) في حقبة ما بعد الناصرية.

يلتمس البيطار بديلاً من القاعدة الأساس في «القاعدة المركَّبة» على ما يقتضيه قانونها «العامّ» الذي مَرَّ معنا بعضُ الإلماع إليه. وهكذا إذا كانت «نهاية

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٩٨) كان ياسين الحافظ فريداً ومتفرّداً في التقاطه هذه الأزمة وتلك العوائق والتشديد عليها في رؤيته المتنوّرة والديمقراطية للمسألة القومية العربية. انظر: ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).

المرحلة الناصرية مع وفاة عبد الناصر قادت في الواقع ليس فقط إلى انحسارٍ وحدويّ رهيب، بل إلى انحسارٍ ثوريّ مماثل»، وإذا كانت قد فرضت «الساداتية» بوصفها «رجوعاً عن الناصرية ونقْضاً لها» وإلغاءً لدور مصر «كقاعدة للعمل الوحدوي»[٩٩]. . .، وإذا كان «ضعف مصر الاقتصادي قد يضعف كثيراً دورها كقاعدة»[١٠٠]، فإن التعويض عن هذا كلِّه ـ في نظر البيطار ـ إنما يكون بإقامة «قاعدة مركَّبَة» من مصر وسورية وليبيا[١٠١]. وإذا كان مفهوماً لدينا لماذا إدخال سورية وليبيا في نسيج هذه «القاعدة المركَّبة» في ذلك الحين (نهاية السبعينيات من القرن العشرين الماضي) حيث النظامان السياسيان في البلدين متمسكان بما فرَّطت فيه مصر الساداتية، وحيث الأمل في عودة مصر إلى موقعها القومي وتصحيح انحراف نظامها شديدٌ وواعد، فليس من المفهوم إقامة البيطار قوانين كبرى على واقعٍ سائل مِتغيّر وعلى احتمالات قد يَصِحّ لها الوجود والاستمرار وقد لا يَصِحّان: وهو ما يقوم من وقائع تاريخنا عليه دليلٌ إنْ في إمعان مصر ـ منذ ثلث قرن ـ في الانقلاب الكامل على تراثها القوميّ الناصريّ، أو في انقلاب ليبيا على دورها العربي إلى حدودٍ غيرِ قابلةٍ للتصديق[١٠٢].

لكنّ الأهمَّ من إغفال المتغيرات هو مفهوم الإقليم ـ القاعدة نفسُه الذي أَنْزَلَهُ البيطار إنزالاً نظريّاً افتراضيّاً على الواقع العربي من دون أن يُصيب قدْراً من النجاح في تأسيسه على قواعد الرؤية العلمية. حين نسائِل منطلقات نظرته إلى مصر بوصفها الإقليم ـ القاعدة، تبدو لنا المنطلقات تلك متماسكة إنْ لم تكن مقنعة. إذْ «تمثل مصر في أهمية مركزها الاستراتيجي، في موقعها الجغرافي في قلب الوطن العربي، في وزنها البشريّ، ثقلها العسكري، الخ. . . القطر العربي المرشّح حالياً أن يمارس دور الإقليم ـ القاعدة. فدون مصر تستحيل الوحدة العربية وخروجها منها يعني قتلها»[١٠٣]. غير أن الشأن في هذا التحديد ـ الذي يبدو مطابقاً لموقعية مصر ومركزيتها في المنظومة

---

(٩٩) البيطار، **من التجزئة. . . إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ص ٣٨٩.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

(١٠٢) لا أحد يدري ماذا كان يَسَع نديم البيطار أن يكتب اليوم عن هذه «القاعدة المركّبة» من دول وأنظمة متجافية الخيارات!

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

السياسية العربية ـ أنه فُصِّلَ على مَقَاسِ مِصْرَ معيّنة هي مصر عبد الناصر لا مصر على وجه الإطلاق. وآيُ ذلك أن البلد الذي يتمتع بعناصر الامتياز هذه كافة لا تتغيَّر أدوارُهُ بتغيُّر النخب الحاكمة فيه[١٠٤]. ومعنى هذا أن **مصر الإقليم ـ القاعدة فرضية وليست حقيقة**: فرضية قد تثبُت في لحظةٍ تاريخية كتلك التي مثلتها الناصرية، وقد تَنْقُضُها تجربةٌ من حُكْمِهَا أخرى على نحو ما نُعَايِن منذ أربعة عقود من دون انقطاع.

هكذا نكتشف أن الإقليم ـ القاعدة، في الحالة العربية، إنما هي فرضية ترتدّ إلى قانون فعليّ لم يخطئ البيطار في الانتباه إليه هو قانون **الشخصنة** أو الكاريزما السياسية. كانت مصر ذلك الإقليم ـ القاعدة حين اقترن بها قائدٌ كبير ذو شخصية كاريزمية هو عبد الناصر. غير أن رحيلَه وتبديدَ تراثه أفقداها هذا الامتياز الاستراتيجي ولم تعد فقط دولةً عادية ـ وإن كبيرة ـ في المنظومة العربية، وإنما باتت تنهض بأدوار إقليمية مجافية تماماً لمشروع التوحيد العربي الذي قادتْهُ في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي! وهكذا يستحيل ما عدَّهُ البيطار قانوناً رئيساً (= الإقليم ـ القاعدة) إلى مجرَّد فرضية: في الحالة العربية على الأقل.

يمكن أن يقال الشيءُ نفسه عن قانون الخطر الخارجي. لم يَنْفَك هذا الخطر ـ ممثَّلاً في الكيان الصهيوني ـ يفرض نفسه منذ ثلثيْ قرن على الوطن العربي. ولكن، بينما كان الشأنُ في هذا الخطر أن يدفع بالأمَّة إلى بعض التوحيد والتضامن في سنوات الخمسينيات والستينيات، بات اليوم سبباً في المزيد من تمزيقها وتوليد فتنها الطائفية والمذهبية والإثنية وحروبها الأهلية. فكيف يصبح قانونٌ دافعٌ ـ نظريّاً ـ نحو التوحيد ديناميةً دافعةً ـ علميّاً ـ نحو المزيد من التجزئة؟! يكشف ذلك مرةً أخرى عن أن الأمر يتعلق هنا بفرضية لا بقانون، فالقانون لا تَنْقُضه المتغيرات ولا يتأثر بالطوارئ إن كان شأنُه كذلك (أي قانوناً). وإذا كان لعامل الخطر الخارجي مفعول سياسيّ في لحظةٍ من تاريخنا المعاصر (= الخمسينيات حتى أوائل السبعينيات)، فلأنه وُجِد مشروعٌ سياسيٌّ عربيٌّ استثمره وأفاد منه كي يستنهض دفاعات المجتمع والأمّة. وليس هذا المشروع السياسيّ العربي سوى ذلك الذي مثلتْه الناصرية منذ منتصف الخمسينيات حتى فجر السبعينيات من القرن الماضي.

---

(١٠٤) لا أحد يتصوّر أن أدوار أمريكا أو فرنسا أو ألمانيا أو روسيا أو الصين تتغيّر بتغيّر حكّامها.

المشروع السياسي التوحيدي هو الغائب الأكبر في قوانين البيطار. لا قيمة لقطرٍ مهما كَبُر حجْمُه السكّاني والجغرافيّ إن لم يكن مزوّداً بمثل هذا المشروع السياسي. ولا فاعلية لعامِل الخطر الخارجيّ إنْ لم يستوعبه مشروعٌ سياسيٌّ ويستثمره. فها هي مصر اليوم ما تزال الدولَة الأكبر، والمجتمعَ الأكثر سكاناً (= ربع الديموغرافيا العربية أو يزيد على ذلك قليلاً)، والجيشَ الأكثر تعداداً وتسلُّحاً. لكنها لا تملك أن تنهض بأي دور توحيدي أو قيادي[١٠٥] أو حتى رمزيّ بعد إذِ افتقرتْ إلى مشروعٍ سياسيٍّ يستثمر «عبقرية المكان» ـ على قول الراحل جمال حمدان ـ ومواريثَ التاريخ وموارد الحاضر، هذا دون أن نردِّد قول القائلين إن أدوارها اليوم لا تضيف إلى الواقع العربي إلاّ ما يزيدُهُ مأساويةً وبؤساً. وها هي إسرائيل ما تزال رابضة على مصير فلسطين والوطن العربيّ، جاهزةً لضرب أيِّ مشروعٍ نهضويّ وللاعتداء الدائم على الأمن القوميّ الإجماليّ وعلى الأمن الوطني لأيةِ دولةٍ عربية، من دون أن يستجرَّ وجودُها وخطرُها أيَّ ردٍّ وحدويّ أو تضامنيّ، دَعْك من أن شروط الانقسام والتذرُّرُ تضاعفت مع وجود خطرها الاستراتيجي. والسبب؟ عدم وجود هذا المشروع الذي يجعل البلدَ الأكبر إقليماً ـ قاعدة والخطرَ الخارجيّ ديناميةً دافعةً نحو التوحيد: إنْ كان لابدَّ من استخدام مفاهيم البيطار.

بقيتِ الشخصنة ـ أو الكاريزما ـ من تلك القوانين الثلاثة الأساس. فما محلّها من الإعراب؟

ليس من شك في أن طُفُوَّ صورة الزعيم في المخيال الجماعيّ لشعبٍ ما، وتعلُّق الأخير به تعلّقاً وجدانيّاً حميماً، إنما هما تعبير عن رغبةٍ عميقة في رمزٍ يجسّد الشخصية الجماعية لتلك الجماعة الوطنية أو القومية. وهي ظاهرة تَقْبل التفسير على هذا النحو من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي. على أن هذه الكاريزما لا تخرج من عدم، ولا تنبتُ ـ في عقول الناس ونفوسهم ـ في فراغ محض، ولا تصطنعها المخيّلات من لاشيء، وإنما هي تنجم من أفعال ومبادرات تمثِّل للجمهور صورة لتطلعاتٍ جماعية. نعم، إنّ الناس هُمْ مَن يرفعون القائد في وعيهم ووجدانهم إلى مرتبة الرمز الأسطوري، لكنهم لا يفعلون ذلك عفواً أو من دون سبب وعِلَّة، بل **يصطنعون أسطوريّتَهُ من مادة**

(١٠٥) ظل محمد حسنين هيكل يقول ـ بحقّ ـ إن القيادة استحقاق، ومصر تقود العرب حين تستحق قيادتهم فقط. إذِ القيادةُ ليس معطىً جغرافيّاً موروثاً وإنما هي معطى تاريخي.

واقعية، من عجينٍ اجتماعيٍّ وتاريخي. وهذا ممّا لا يَذْهل عنه التحليل المنطلق من ميدان علم الاجتماع السياسي. وإذا كانت الرموز الكاريزمية التي وقف عندها البيطار، بغير قليلٍ من التفصيل، فاضت عن حدود الواقعيِّ من فرط ما بَدَتْ عليه صورُها من أَسْطَرة، فإن الوجْهَ الواقعيَّ والتاريخيَّ فيها هو ـ بالذات ـ ما أسَّس لأسطوريتها. فلقد قادت حروباً، وأنجزت ثورات اجتماعية ووحدات قومية، فعبّرت ـ من خلال ما أنجزتْهُ ـ عن تطلعات شعوبها ولعلّها تكون مَن مَنَحَ العواملَ الأخرى التي عَدَّها البيطار قوانين فاعليتَها.

لا تختلف سيرة الشخصنة (= الكاريزما) في الوطن العربي عن سيرتها في بلاد الدنيا. كان عبد الناصر حاجة نفسية جماعية عربية. لكنه ما كان كذلك إلاّ لأنه أقام الدليل ـ من مشروعه السياسي التوحيدي ـ على أنه يجيب عن حاجات وطنية واجتماعية وقومية. لم تَأْتِ كاريزماهُ ثَمَرَةَ صناعةٍ سياسية وايديولوجية لأجهزة حكمه، ذلك أن سلطانه السياسي ـ القانوني كان على المصريين وحدهم، أمّا مهابتَهُ وسلطانه المعنوي، فكانَا في العرب جميعاً. كانت كاريزما تنهل من ينابيع الإنجاز الماديّ لبرنامج الثورة الوطنية والتغيير الاجتماعي والمحاولات الصادقة للتوحيد القوميّ، أي تنهل من مشروع سياسيٍّ كبير كان الرجل رمزَهُ وقائدَهُ في الآنِ عينه. لم يكن صدفة، إذن، أن المصريين تحرَّروا من الاستغلال الطبقي في عهده، ومن الجهل والأميّة في عهده، ومن التخلف الاقتصادي في عهده. وما كان صدفةً أن العرب استكملوا حيازة استقلالهم الوطني في عهده، وحاربوا الكيان الصهيوني في عهده، واشتبكوا مع الأحلاف الاستعمارية في عهده، وجربوا تحقيق وحدتهم أو تضامنهم في عهده. فَعَهْدُ الرجل كان عهد نهوض لأنه استند إلى مشروع نهوض.

إذا كان عبد الناصر بطلاً وطنيّاً وقوميّاً، فلأن وراءهُ بطلاً أعلى صَنَعَ بطولتَهُ الفردية. وليس البطل ذاك سوى **المشروع السياسيّ التوحيدي** الذي حَمَلَهُ وجسَّدَهُ وكان رمزاً له في الوجدان الجماعيّ: المصري والعربي. إن الشخصنةَ هنا ليست شيئاً آخر غير **التجسيد الفرديّ لمشروع يمثل الجماعة**: الجماعة الوطنية والجماعة القومية على السواء. ولولا أن المشروع هذا وُجِدَ في تلك اللحظة من تاريخنا المعاصر، لَمَا كان لعبد الناصر شأنٌ أو لكان شأنُهُ شأنَ أترابه من الحكّام: يزيد أو ينقص تَبَعاً للمواقع والمواقف المتغيّرة من دون ضابطٍ سياسيٍّ مرجعيّ. وما أغنانا عن القول إن هذا التعيين للصلةِ بين القائد (الكاريزمي) والمشروع السياسيّ لا ينطوي على أيِّ لَوْنٍ من ألوان الابتخاس

للفرد (= عبد الناصر في حالتنا) أو الإلحاح على وجوب أن تضوي فرديَّتُهُ في كينونةٍ جماعية يمثّلها المشروع، فلعبد الناصر دورٌ رئيس في صوغ ذلك المشروع، ناهيك بحُسْنِ تمثيله والتعبير عنه، ولكنه تعيينٌ يبغي التشديد على أوَّلية المشروع السياسي على من تَقْتَرِنُ أسماؤهُم به وفَيْضِهِ عن حدود الأفراد، وآيُ ذلك أن المشروع السياسيَّ الواحد قد يتسع لأكثر من شخصية كاريزمية على مثال اتساع مشروع الثورة الفرنسية لروبسبير وبونابرت، واتساع المشروع الاشتراكي للينين وستالين وماو تسي تونغ، والمشروع القومي الأمريكي لجورج واشنطن وأبراهام لينكولن الخ. . .

المشروع السياسيّ، إذن، كلمةَ السّرّ في الموضوع التي غابت ـ مِن أسَفٍ ـ من «قوانين» البيطار فأوحى غيابُها بوجود غيرها من «القوانين». وهكذا، إذا كانت مصر إقليماً ـ قاعدة، فإنها كانت كذلك ليس بحسبان ذلك قانوناً، بل لأن شروط قيادتها توفّرت مع عبد الناصر ومشروعه السياسي التوحيدي. وإذا كان الخطر الصهيوني قانوناً، فلأن عبد الناصر ومشروعه أدركاه على هذا النحو وصاغا الاستراتيجية المناسبة لاستثماره في أفق الاستنهاض القومي. وبكلمة، إن العامل الحاسم في عملية التوحيد القومي هو **مشروع التوحيد القومي**.

* * *

لسنا نَجْحد لنديم البيطار مكانتَه المميَّزَة في الفكر القومي العربي بهذا النقد الذي وجَّهناهُ لأطروحته حول «قوانين الوحدة»، وخاصّة في صورتها العربية على نحو ما افترضها وتَمَثَّلها. فالرجل يظلّ أهمّ من عَنِيَ بمسألة الوحدة العربية والدولة القومية في نطاق الفكر القومي العربي المعاصر، وأفضل من ذهب إلى التنظير لها وتجاوُزِ النظرة التبشيرية السائدة، ناهيك بتحريره الفكرةَ القوميةَ العربية من ميتافيزيقا الهوية وتعبيراتها الإشكالية متمثِّلةً في مسائل الأمَّة وتكوينها وعناصر (أو عوامل) ذلك التكوين المرتدَّة ـ في الأعمِّ الأغلب ـ إلى الثقافة والمجال الأنثروبو ـ ثقافي. غير أن الاعتراف بما قدَّمهُ البيطار من مساهمات جديدة تَخَطَّت ما سَبَقَها وجَايَلَها من مساهمات لا يعفي من الحاجة إلى وضعها في ميزان النقد والمساءلة لبيان وجه الدقَّةِ والعموم، ووجْهِ الواقعيةِ والافتراض، الممكنِ والمستحيل، المحتَمَل والحَتْمِيّ. . ، فيها.

لقد أدخل نديم البيطار فكرة الوحدة العربية في نطاق التفكير العلميّ

محرِّراً النظرَ إليها من قيوده الايديولوجية والتبشيرية والرَّغْبَوية السائدة والمكررة، وفاتحاً إيّاها على أفقٍ نظريّ جديد وغير مسبوق. لكن علميةَ نظرته لم تكن حصيفةً دائماً، فَقَادَتْهُ ـ لذلك السبب ـ إلى نزعة **علمويةٍ** حادَّةٍ أخطأَتْ حُسْبانَ طبيعة الظاهرةِ الوحدويةِ كظاهرةٍ إنسانيةٍ واجتماعية. ذلك أنه تحت عنوانٍ علمويّ (= قوانين التوحيد القومي) أدخلَ الفكرةَ إيَّاها في أقانيم مغلقة، فأضعف ـ بذلك ـ فرصَ التفكير فيها بما هي ظاهرة قابلة للنظر إليها بمنظار تاريخيٍّ ـ ديناميكيّ. وراء تفكير البيطار «الموضوعيّ» و«العلميّ» في الظاهرة الوحدوية **نزعةٌ حتمية** ملحوظة وغيرُ قابلة للتجاهُل. لكنها تبدو كذلك (= أي حتمية) فقط حين يتحدث نظريّاً في «قوانين» التوحيد القوميّ ويشدّد على عموميتها وقابليَّتها للانطباق على الحالات التاريخية والاجتماعية كافة. أمّا عندما يقوم بتنزيلها على الواقع العربي المعاصر، فتتعرض حتميتُه تلك إلى أزمةِ إمكانٍ تفضحها الوقائعُ المجافية.

من المؤسف أنه لا مكان لفكرةِ الاحتمال (= وهي فكرةٌ تاريخية بامتياز) في رؤية البيطار القومية التي تتماهى فيها الظواهر الإنسانية والاجتماعية مع الظواهر الطبيعية وتقوم على مثالها ظواهرَ محكومةً بقوانين موضوعية صارمة! ليس للإرادة، والوعي، من حيِّزٍ في هذه الرؤية الوضعية، الموغِلة في الشغف بالعلم والثوابت والقوانين! وهذا ما مَنَعَهُ ـ من دون شكّ ـ من تَوْسِعَةِ نطاق فرضياته في آليات الوحدة وعواملها وخياراتها بحيث تَلْحَظُ إمكاناً لدور عوامل أخرى مثل الاقتصاد والمصلحة الَّلذيْن تَعَرّضا للزِّراية والابتخاس في أطروحته. ولقد كان من شأنِ قليلٍ من ضَخّ فكرة الاحتمال في تلك الأطروحة أن يُخَفِّف عنها أثقالَهَا من تلك القَدَريَّة القوانينية المُغْلَقَة والخانقة التي استبدَّتْ بها وخَلَعَتْ على هيئَتِها طابعاً صَنَمِيّاً.

علـــى سبيل الختام

ـ ١ ـ

يُمكن العربَ أن يعيشوا من دون وحدةٍ تجْمَعُهم في كيانٍ اتحاديّ جامع من دون أن يَفْقِدوا عروبَتهم بالضرورة. فلقد عاشوا، لردْح من الزمن، في كياناتٍ منفصلٍ بعضُها عن بعض، متمتّعةٍ بِـ «الاستقلال» و«السيادة»، وانبعثت في أحشاء تلك الكيانات ـ خاصةً الحديثِ منها نشأةً: مثل كيانات المشرق العربي بعد الحرب العالمية الأولى ـ وطنيّاتٍ أنضجَتْ فكرتَها عن نفسها، ووَلَّدَتْ شرعيتَها لدى المنتمين إليها، ببرامج من الاشتغال الايديولوجي طَاوَل الخطابَ السياسيّ و«التنشئةَ» الاجتماعية على الماهية الوطنية المستقلة ـ وأحياناً النهائية ـ والثقافةَ المدرسية ومقرّراتها والتجييشَ الجماعيّ للجمهور من خلال المنظمات الايديولوجية الرسمية وشبه الرسمية والمستقلة المتمحورةِ فعاليتُها على الفكرة الوطنية؛ ناهيك بما كان لنمط البناء الاقتصاديّ والسياسيّ والماليّ والإداريّ من كبيرِ أَثَرٍ في إحاطة تلك الفكرة الوطنية بشرعيةِ الأمر الواقع. لكن ذلك جميعَه ـ على عظيم مفعوله في الوجدان والفكرِ والأفعال ـ ما نَجَح في إنهاءِ فكرةِ العروبة والانتماء العربيّ لدى الشعوب المنتمية بقوةِ السياسةِ والجغرافيا السياسية إلى الكيانات الوطنية العربية. فلقد ظلت هذه مُفْعَمَة الشعور بعروبتها في الظروف والأحوال كافة، وخاصةً حين يلِمّ بالعرب مصاب (احتلال، عدوان، ضَيْم. . .)

تلك أيضاً حال العرب قبل قيام الوطنيات الكيانية الجديدة قبل ما يقلّ قليلاً عن مائة عام. ظلوا لزمنٍ طويل تحت حكم العثمانيين (ما خلا المغرب الأقصى واليمن وعُمان والحجاز)، فخرجت لغتُهم ـ وهي الأسُّ من ماهيتهم ـ من نطاق الدولة والإدارة وانسحبت إلى دائرة النشاط الديني والتداول الأهليّ،

وكادت الرابطة العثمانية في بعض فترات التاريخ تَحُلُّ محلّ الرابطة العربية، أو هكذا أرادها مَنْ أرادها كذلك. لكن عروبة العرب لم تَخْبُ أو تَضْمَحِلُّ في ظلّ حكم الأتراك الطويل، وحيث مقاليد السلطان في بلادهم في أيدي غيرهم، حتى أنها انبعثتْ بأشدَّ ممّا كانت عليه في أيّ زمنٍ مضى خلال الهزيع الأخير من حكم العثمانيين. والحالُ في الحقبة الكولونيالية لا تختلف عن سابقتها: قضى الفرنسيون مائةً وثلاثين عاماً في الجزائر وثلاثة وسبعين عاماً في تونس وأربعةً وأربعين عاماً في المغرب محتلين مسيطرين؛ وقضى الإنكليز سبعين عاماً ونيّفاً في مصر؛ وقضى الصهاينة، حتى اليوم، واحداً وستين عاماً في فلسطين: محتلين مسيطرين. لكنّ أيّاً من هذه الشعوب التي ذكرنا، ومِن غيرها التي لم نذكر، لم تفقد عروبتَها بفقدانها استقلالها وسيادتها.

العروبة هنا كالإسلام، سواء بسواء، **ماهيتان ثقافيتان عميقتان لا تتأثران بأحوال السياسة** وتقلُّباتها كبيرَ تأثير، بل لعلَّهما ـ على تَفَاوُتٍ بينهما في الفاعليةِ والأثر ـ أَفْعَل الديناميات الدفاعية في مخزون العرب حين تضيع منهم سيادتُهم على مصيرهم ومصير أوطانهم، على نحو ما حَصَل في معظم تاريخهم منذ ألفِ عام إلاّ قليلاً. لكنّ الأهمَّ من هذا الاستنتاج هو ما نذهب إليه من فرضيةٍ تقول إنّ التلازم بين العروبة والوحدة العربية يقع في باب «لُزُوم ما لا يلزم». فهو، في أفضل أحواله، شَكْلٌ من **التَّمَثُّل الثقافي ـ الأنثروبولوجي** للوحدة لا يَلْحَظُ عوامِلَها السياسية التحتية؛ وهو ـ في أسوئِها ـ شَكْلٌ من إعادةِ إنتاج مفهومٍ ماضويّ وتقليدي للوحدة غير ممكنٍ تاريخيّاً ولا يطابق حاجات العصر.

إنّ من يفترض أن حاجتنا إلى الوحدة مستمدَّة من أن رابطة العروبة تستدعيها وتفرضها إنما يبني قضيةً عادلةً على فرضيَّةٍ لا دليل من التاريخ على صحَّتها: هي عينها الفرضية التي تَرْهَن، خطأً، استمرارَ العروبة بقيام وحدةٍ تحمي «ماهيتها» من التبدُّد والزوال. **مبرِّر الوحدة ليس ثقافيّاً، وإنما هو سيّاسيٌّ في المقام الأول.** فنحن **لا نتطلع إلى الوحدة لأن العروبة تقتضيها، وإنما لأن مصالح العرب في الحاضر والمستقبل تستدعي تلك الوحدة** وتفرض النضال من أجلها. في وسع العروبة، بما هي شعورٌ جمْعيّ، أن تستمر ـ مثلما هي استمرت في معظم تاريخها ـ من دون وحدةٍ قومية؛ لكنه ليس في وسع العرب أن يُحْرِزوا نهضةً أو تقدُّماً أو بقاءً مشرِّفاً من دون وحدة تفتح أمامهم أفق المستقبل. تنفعنا العروبة كي نتذكر أننا عرب؛ لكن الوحدة وحدها تنفعنا كي نكون أنداداً لغيرنا من الأمم.

هل من تَعَارُضٍ بين العروبة والوحدة؟

لا تعارُضَ بينهما إنْ كانتِ الوحدةُ عنصراً في بنية الثانية لا العكس. إذا كانت الوحدةُ «تحصيل حاصلٍ» للعروبة أَقَمْنَا فكرة الوحدة على الثقافة والتاريخ والمواريث لا على السياسة والمستقبل والمصالح ! وهذا عينُ الخطإ: إنْ أمكن لهذا الخطإ أن يصبح واقعاً؛ ناهيك بأنه لا يَلْحَظ بأن وحدتَنا التي نتطلع إليها لا تستوعب أبناء العروبة فحسب، بل غيرهم من الأقوام التي تنتمي إلى بلادنا منذ غابر الأزمان من التي تعَرَّبَتْ لساناً وتمَسَّكَت بلغاتها ونَسَبِها غير العربي. أمّا إذا كانتِ العروبةُ مورداً من موارد الوحدة، فحينها تكون طاقةً أو ديناميّةً دافعة لعملية التوحيد تُضَاف إلى غيرها من الديناميات الدافعة وأَظْهَرُها فكرة/ دينامية **المصلحة**.

اهْتَجَسَ العربُ، منذ قرابة قرنين، بفكرة النهضة. التجربةُ أثبتَتْ ـ والإخفاقات المتكررةُ معها أثبتَتْ ـ أن لا سبيل إلى النهضة إلاّ من طريق التوحيد القوميّ. ليس درساً عربيًّا هذا الدرس؛ إنه كونيٌّ بامتياز. ما أَحَدٌ انْتَهَض من دون أن يتوحد.

ـ ٢ ـ

أيّاً يكن شكلُ الوحدة العربية المأمولة ـ والأرجح أنه لن يكون اندماجيّاً: على الأقل في طورها التكويني ـ فإن ممّا ينبغي إعادة النظر فيه من يقينيات قومية سابقة في المسألة (هو) افتراض مضمون اجتماعي اقتصاد قَبْليّ للوحدة وتوجيه التفكير في شأنها على مقتضاه. فإلى أن هذا النمط من تصوُّرها على مثالٍ بعينه يُوقعُ الآخذ به في ينْبغيات مثالية (= افتراضية) ويَحْرفُ نَظَرَهُ عن الواقعيِّ والممكن، (فهو) يخرُج بمسألة الوحدة من فكرةٍ سياسية ـ على نحو ما هو عليه أمرُها فعلاً ـ إلى ايديولوجيا وعقيدة. لا تَعُود الوحدةُ العربية، بهذا الحسبان مطلباً حيويّاً وقضيةً مصيرية غيرَ مشروطة، وإنما تنتهي إلى حيث تغدو مشروطة بالقيام على مثالٍ بعينِه منظوراً إليه بما هو المثال النموذجيّ للوحدة.

وَقَعَ الوعيُ القوميّ العربي طويلاً في هذا المَطَبّ المعياري حين أقام التّلازُمَ الماهويّ بين الوحدة والاشتراكية، وطفِق يرسُم هندسةً سياسيةً لها على هذا المقتضى وخاصة في حقبة الخمسينيات ـ السبعينيات. ومع أن أَنْبَهَ

المفكرين القوميين (= ساطع الحصري، قسطنطين زريق، نديم البيطار) لم يسقطوا في شِراك تلك المماهاة النظرية في ما كتبُوهُ في الموضوع، فإن مناخات تجربة السلطة القومية في مِصر عبد الناصر وعراقَ وسورية «حزب البعث»، وانغماس التجارب الثلاث في تطبيق السياسات «الاشتراكية» في الحقلين التنمويّ والاجتماعي، أوْحى بذلك الاقتران في الوعي بين الوحدة والاشتراكية ثم لم يلبث دخول الأفكار الماركسية إلى ساحة الفكر القومي أن عزَّز من فرص رسوخ ذلك الاقتران. وهي حقيقة من اليُسْر تبيُّنُها في كتابات مثقفين عرب مثل ياسين الحافظ وإلياس مرقص و- إلى حدٍّ ما - عصمت سيف الدولة.

«الصدفة» التاريخية وحدها جعلت من القوميين العرب - خاصة في السلطة - اشتراكيِّي الهوى ومُعَادين للّيبرالية (= معاداة الاستعمار والامبريالية منظوراً إليهما بوصفهما ثمرةً سياسية للّيبرالية، معاداة حقبة الحكم «الليبرالي» في البلاد العربية في حقبة ما بين الحرْبيْن، صعود حركات التحرر الوطني والتحالف مع الاتحاد السوفييتي والمعسكر «الاشتراكي»، تخلُّف البرجوازيات العربية وضَعْفها. . .)؛ وقد كان يُمْكن القوميينَ العرب أن يكونوا ليبراليين كما كان نظراؤهُم الألمان والطّليان والتُّرك والهنود. . .الخ قبلهم لو كانت ظروفُ نشأتهم وحيازتهم السلطة مختلفة. كما كان يُمْكِن الفكرة الوحدوية العربية أن تفترض مضموناً اجتماعيّاً - اقتصاديّاً ليبراليّاً - أو رأسماليّاً للوحدة لو قادَتِ البرجوازيات العربية المشروع القوميّ كما قادتْهُ نظيراتُها في أوروبا، أو لو وعَتْ النخبُ القومية - المنتمية إلى الطبقة الوسطى - حقيقة التأخّر التاريخيّ العربي، التي شدَّد عبد الله العروي وياسين الحافظ على وجوب وعيها، واستحالة حرْق المرحلة الليبرالية باسم الاشتراكية. كما كان يُمْكِنُ الليبراليين العرب، في حقبة ما بين الحربيْن، أن يكونوا قوميين أو وحدويين عرباً شأن سائر الليبراليين في الدنيا قبلهم. غير أن ضيْقَ أفقهم السياسي وإصرارَهُم على تقديس الكيانات الوطنية الصغرى وحسبانهم إيّاها كيانات نهائية، حال بينهم والفكرة الوحدوية العربية.

لا نَبْغِي بهذا أن نذهب إلى القول إنّ مضمون الوحدة العربية لا يمكن أن يكون اشتراكيّاً بالضرورة، فقد يتحقَّق على هذا النّحو إنْ توفَّرتْ له الشروطُ المناسبة كما قد يأتي عكس ذلك تماماً إنْ جَرَتْ عمليةُ التوحيد في ظروف مختلفة. ومع أن الاحتمال الأكثر رجحاناً، من حيث اعتبارُ ممكنات الواقع

الموضوعي ومستوى التطور التاريخي، أن لا تقوم وحدةٌ عربيةٌ على قاعدةٍ اشتراكية ـ في الزمن المنظور أو متوسّط المدى على الأقل ـ وخاصّةً إذا كان عليها أن تأتيَ في سياقٍ اتحاديّ تشاركيّ بين مكوّناتٍ عربية عدّة معظَمُها رأسماليُّ البُنى والتوجهات. . . ، فإن التقدير السَّليم للمسألة أن لا يَقَعَ تأسيسُ الفكرة الوحدوية العربية على نمذجةٍ اقتصادية ـ اجتماعية بعينها والنظر إليها بما هي الشكل الوحيد ـ أو الصحيح ـ للوحدة، ورسْم السياسات النضالية على مقتضى هذه العقيدة، وتحويل الأفكار المسبقة إلى شروط سياسية أو رهْنُ الوحدة بتحقُّق مثالها المُفْتَرَض.

ليستِ المشكلةُ نظريةً تتعلق بالحاجة إلى تحصيل إدراك أمثل لعملية التوحيد وللنظام الاجتماعي الذي ستقوم عليه ـ ولو أن هذه الحاجة تقع في باب ما هو مطلوبٌ تحصيلُه ـ وإنما هي سياسة وواقعية في المقام الأول. ذلك أن أموراً كثيرة ونتائج متباينة تترتب على نوع نظرتنا إلى هذه المسألة. فحين يُصِرّ من يصر على أن المضمون الاجتماعي ـ الاقتصادي للوحدة العربية اشتراكيٌّ بالضرورة، يرسم للعمل الوحدوي خريطَة قوى اجتماعية يضع في نطاقها من يفترض أن مصلحته تقتضي الوحدة، ويُخْرِج من دائرتها مَن يفترض أن مصالحهم الطبقية تتعارض مع الوحدة، والشيء نفسُه يَصْدُق في الحالة النقيض : أي في حالة التسليم المسبّق بأن مضمونها ليبرالي. وفي الحاليْن، نُسِيء إلى قضية الوحدة أشدّ الإساءة، ونَتَحَوَّل بها من قضيةِ أمَّةٍ إلى قضية طبقاتٍ اجتماعية دون أخرى، من مطلبٍ ينبغي أن ينعقد عليه إجماعٌ إلى موضوع منَازَعَةٍ داخلية، من مصلحةٍ عامَّة جامِعة إلى ميدانٍ فسيح لصراع المصالح الخاصة والفئوية !

ـ ٣ ـ

ليس للوحدة نموذجٌ واحدٌ تستعيرُهُ الأممُ جميعاً وتُطَبِّقُهُ على أحوالها كما نطبِّقُ القواعد العامة والقوالب التجريدية على الحالات المحسوسة ؛ ذلك أن شكْلَ التوحيد ليس اختياراً نظريّاً تستحسنه نخبةٌ فكريةٌ أو قيادةٌ سياسيةٌ (= قومية) فتميل إليه أكثر من غيره، وإنما هو ممّا تفرضه ظروف المجتمع والأمّة اللذيْن يعيشان تجربة التوحيد ومعطيات الواقع الموضوعي التي ترجِّحُ نمطاً من الوحدة دون آخر أو أكثر من غيره. ومع أن عبارة «شكل الوحدة» توحي بأن المسألةَ

تتعلق بهيكلٍ خارجيّ لتلك الوحدة، إلاّ أن «الشكلَ» هذا ليس في حقيقةِ أمره سوى **مضمون الوحدة** عينه. إذِ التمييزُ بينهما ـ في هذا المقام ـ كالتمييز بين الدَّالّ والمدلول في اللغة، أو كالتمييز بين اللغة والفكر، سواء بسواء.

ليس الفارقُ بين وحدةٍ اندماجية ووحدةٍ اتحادية (فيدرالية أو كونفيدرالية) فارقاً في الشكل ـ إذن ـ وإن هو بَدَا كذلك، بل فارقٌ في المضمون. إنه الفارق بين وحدةٍ تقوم على فكرة الأمَّة المتجانسة في التكوين والشخصيةِ القومية، ووحدةٍ تقوم على فكرةِ الأمَّة المتنوّعة في مصادر التكوين. تفتَرضُ **الأولى** الوحدةَ تعبيراً تلقائيّاً وموضوعيّاً عن الأمَّة وشخصيتها القومية، وترجمةً سياسيةً لحقائق الثقافة واللغة والتاريخ ومعطياتها المؤسِّسَة لـِ «ماهية» الأمّة؛ فيما تفترض **الثانيةُ** الوحدةَ سبيلاً إلى تصنيع أمَّةٍ وقوميةٍ وإلى اجتراح الجامع والمشتَرَك من المختلِفِ المتنوِّع. فرضيةُ الأولى **ثقافية وأنتروبولوجية**، فيما فرضية الثانية **سياسية**. وفي الحالين، ليست الفرضيةُ تمريناً نظريّاً تجريديّاً على مثالٍ مأمُولٍ أو مرغوب، وإنما هي شديدةُ الاتصال بمعطياتِ واقعٍ موضوعيٍّ يفرضها أو يَحْمِلُ على الأخذ بها. ووحدةُ هذا التقدير يسمح لنا بإدراك لماذا كانت الوحدة الألمانية والإيطالية والفرنسية اندماجية، ولماذا كانت الوحدة الأمريكية والسويسرية والبلجيكية. . . اتحادية.

هذه كانت مقدمة ضرورية للقول إن التفكير في نمط التوحيد القومي العربي لا يمكنه أن يخرج عن نطاق التفكير انطلاقاً من الفرضيتين المومأ إليهما، أي عن التفكير في نموذجَيْن يَعْتَرِكان ـ اليوم ـ في الوعي القوميّ العربي. على أنّنا نُسَلِّم ـ ابتداءً ـ بأن المسألةَ في النطاقِ العربيّ ليست بالسهولةِ و« البداهةِ» اللتيْن تفرضان نفسيْهما على التفكير فيها في الحالات الأخرى غير العربية. ذلك أن الجماعة الاجتماعية العربية ـ الموزَّعة في كيانات منفصل بعضُها عن بعض ـ أقرب ما تكون، في تكوينها التاريخي ومعطياتها الثقافية واللغوية، من الجماعة الألمانية والإيطالية والفرنسية، وأبعد ما تكون عن الجماعات التي ألّفت الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السويسري أو بلجيكا أو كندا. لكن ذلك ليس يبرّر الذهاب إلى الاستنتاج أن نموذج الوحدة الاندماجية هو ما يناسبُها حُكْماً كما نَاسَبَ غيرَها من الأمم الأخرى المتجانسة ـ مثلها ـ في التكوين. بل إنَّا نميل إلى الاعتقاد أن النموذج الاتحاديّ قد يكون الأنسب والأكثر قابليةً للتحقُّق. . . والصمود.

أسبابٌ **ثلاثة**، على الأقل، توفِّر لهذه الفرضية بعضَ ما يبرّرها:

أوّلها أن العرب جرّبوا، في التاريخ المعاصر، تجربة وحدةٍ اندماجية (هي تجربة الوحدة المصرية ـ السورية) انتهت إلى إخفاق. ومهما قيل عن مسؤولية قوى الانفصال في سورية في فكّ عُرَى الوحدة وإسقاط تجربتها بعد نيِّفٍ وأربعين شهراً من ميلاديها ـ وكثيرُهُ صحيح ـ فإن الانفصال نفسَه لم يكن أكثر من نتيجة لِخَلَلٍ في التجربة عينِها لاَزَمَهَا منذ القيام والنشأة، ولولا وقائعه ومعطياته ما كان لقوى الانفصال أن تجترئ على الوحدة. والخَلَلُ الذي نعني هو، بالذات، إقامة الوحدة على قاعدة الاندماج الذي تحوَّل إلى إدماج وألغى خصوصيات الشريك الأضعف بمقدار ما حوَّل التوحيدَ تمصيراً أو شيئاً بهذه المثابة.

و**ثانيها** أن تاريخ الكيانات الوطنية (= القطرية)، وهو يمتد زمناً من خمسين عاماً إلى تسعين، كرّس وقائع سياسية وثقافية واجتماعية ونفسية ما عاد ثمّة من سبيل إلى تجاهُل آثارها المادية. وهو واقعٌ يفرض إعادة مراجعة الموقف القومي التقليدي من لا شرعية «الدولة القطرية» على نحوٍ يَلْحَظ إمكانية الانتقال من فرضيةٍ بناء القوميّ من مادةِ القطريّ (= الوطنيات القائمة). وليس من شك في أن المشهد الذي يناسب هذه الفرضية هو (مشهد) الوحدة الاتحادية بين أقطار عربية يُطَمْئِنُها شَكْلُ الوحدةِ هذا على خصوصياتها ويَلْحَظ ما بينها من تَفَاوُتٍ في التطوُّر.

و**ثالثُها** أن الفكرةَ الاتحاديةَ اليوم باتت تُقدِّم أوفر الضمانات لتحقيق الشراكة المتوازنة، أي الشراكة القائمة على التوازن في الحقوق والمصالح بين أطرافها؛ وهو ما لا توفّرهُ وحدة اندماجية يُسْفِر مشهدُها بالضرورة عن مركزٍ وهوامش، سيِّدٍ وتابع، قويّ وضعيف. إن تجربة الاتحاد الأوروبي وحدها تكفي ـ إنْ لم تَكْفِ تجربة الولايات الأمريكية المتحدة ـ لبيان قيمة وخصوبة وفعالية هذا النمط الاتحاديّ من الوحدة.

ليس من شك في أن مستوى التجانس الاجتماعي والثقافي بين العرب أعلى من غيره في أمم كثيرةٍ في العالم. لكنَّا نميل إلى الاعتقاد بأن وحدةً اتحادية تناسبُهم أكثر: على الأقل في المرحلة الأولى. وقد يَحينُ زمنٌ يكونُ فيه الاندماجُ أمراً واقعاً يفرضه التراكُم.

غالباً ما تثارُ مسألة أسلوب التوحيد وطريقته كلما ثار حديثٌ في شأن الوحدة، حتى أن الموضوعَ هذا يكاد أن يختصر غيرَهُ ويغطّي على ما عداه فيبدو ـ من فرط التشديد عليه ـ وكأنه أمُّ المسائل في عملية التوحيد العربي. والتفكير في مسألة الأسلوب مدارُهُ على ثنائيةِ الوحدة القسرية/ الوحدة الطوعية، أو الوحدة من طريق العنف والوحدة من طريق التراضي والتوافق. تتوسّل طريقة التوحيد الأولى بالوسائل العسكرية، فيما تنهج الثانية سبيل التفاهم بين النخب الحاكمة أو تُكْمِل ذلك باللجوء إلى الأدوات الديمقراطية والدستورية (الاستفتاء الشعبي، المصادقة النيابية على اتفاق الوحدة. . .) ويتوزّع الوعيُ السياسيّ العربي (القوميّ خاصة) بين مستحسِنٍ للثاني بسبب احترامه أصول الشرعية والديمقراطية، وملتمِسٍ العُذْرَ والتبريرَ للأول بدعوى أولوية الوحدة على ما عداها من أهدافٍ أخرى وتعلُّقِ تحقيقِ الأخيرة بتحقيق الأولى.

ولقد جرَّب العربُ الأسلوبيْن والطريقتيْن معاً في عصرهم الحديث وهم يخوضون في المسعى إلى توحيد وطنهم الكبير وأوطانهم الصغرى، فنجحوا حيناً وأخفقوا أحياناً في الظّفر بالبُغْية. وما كان النجاح ولا الإخفاق تَبَعاً لنوع الأسلوب الذي توسَّلوهُ بالضرورة، وإنما كان إلى الظروف الدولية وممكناتها وممنوعاتها أقرب. ضُرِبت بعنفٍ محاولةُ إبراهيم باشا توحيد مصر وسورية بالقوة؛ وضُربت بعنف محاولةُ صدام حسين ضَمَّ الكويت إلى العراق بقوة. ولكن توحيد أقاليم الجزيرة في المملكة العربية السعودية جرى بالقوة العسكرية ولم يُمْنَع بتدخُّلٍ خارجي، كما أن إعادة توحيد شطريْ اليمن بعد محاولة انفصال قيادة الجنوب اليمني (١٩٩٤) جرت بقسوةٍ عسكرية من دون أن يتدخّل أحدٌ لوقفها. اقتضت المصالح الدولية الكبرى تدخُّلاً في حالتيْ مصر والعراق، كما اقتضتِ المصالحُ عينُها إحجاماً عن التدخل في حالات أخرى.

في المقابل، حصلت تجاربُ توحيدٍ في الدائرة العربية، خلال الخمسين عاماً الأخيرة، بوسائل سلمية ومن طريق التوافق فَلَقِيَتِ النتائجَ المتضاربةَ ذاتَها: النجاح والإخفاق. نَجَحت سَبْعُ إماراتٍ في الخليج العربي في أن تَتَّحِد من طريق التوافُق بين قياداتها فشكّلت دولة الإمارات العربية المتحدة. ونَجَحَتْ دولتا اليمن: الشمالية والجنوبية ـ قبل قريبٍ من عشرين عاماً ـ في توحيد الوطن والدولة من طريق التوافق بين حزْبيْ «المؤتمر. . .» و«الاشتراكي» على

ذلك. غير أن الوحدة المصرية ـ السورية، وقد قامت باختيارٍ طوعيٍّ حُرٍّ من البلديْن بواسطة الأساليب والمؤسسات الشرعية والدستورية (= الاستفتاء الشعبي. . .)، فشلت في الصمود لأكثر من ثلاث سنواتٍ ونصف، ووقَعَ الانقضاض عليها بأسلوبٍ غيرِ شرعيٍّ ولا دستوريّ (= الانفصال).

لا تَفْشَل مشاريعُ الوحدة لأنها تأخذ بأسلوب القوةِ والعنف أداةً للتوحيد، ولا تنجح لأنها تتحرّى السِّلْمَ والتوافق والشرعية الدستورية طريقةً ومنهجاً في العمل، وإنما هي تنجح أو تفشل لأسبابٍ أخرى ليس لأسلوب التوحيد علاقة بها إلاَّ من حيث يكون ذريعةً للاستعمال. إنها تَفشل أو تَنْجح في ضوء جدليةٍ دولية أكبر من إرادة أبناء المنطقة العربية: جدلية الممنوع والمسموح به. حين لا يَقْبَلِ الحاكمونَ مصائرَ البشرية، الرابضون على صدر البلاد العربية، تجربةً وحدويةً عربيةً ما، فإن هذه تَسْقُط من دون أن يَشْفع لها أنها أتت من طريق الشرعية الدستورية. وحين يرتضون تجربةً وحدوية أخرى أو ـ على الأقل ـ لا يُبْدُون انزعاجاً منها ومَخَافةً، يُرْفَعُ المَنعُ عن حقّها في الكينونةِ والاستمرار حتى وإنْ خرجَتْ إلى الوجود ممتشِقَةً سلاحاً أو ممتطيةً صَهْوةَ دبَّابة.

لا معنىً، إذن، للإمعانِ في جَدَلٍ عقيم حول أسلوب التوحيد الأمثل إنْ لم يَلْحَظْ ذلك الجدلُ أثَرَ العمل الخارجيّ في تقرير مصير عملية التوحيد: أيّاً يَكُنْ أسلوبُ تحقيقها. والأثَر هذا تقرّرهُ مصالح القوى الكبرى في المنطقة العربية والتكييفات التي تجريها هذه القوى على استراتيجياتها. وإذا كان الاجتياح العسكري العراقي للكويت في صيف ١٩٩٠، وما أعقبه من حصارٍ له وحرب عليه، قد كرّس اعتقاداً مفادُهُ أن بيئة «المجتمع الدولي» ـ والقوى الرئيسَ فيه ـ ما عادت تسمح بعملياتِ ضمٍّ أو توحيد أو إلحاقٍ من طريق القوة العسكرية، فإن مثل هذا الاعتقاد وجد نفسَه في حيرةٍ من أمره في أحداث إخماد الانفصال في اليمن وإعادة فرض الوحدة بالقوة العسكرية القاسية. ويمكن للمرء أن يتساءل عمّا إذا كان من المسموح به اليوم ـ في هذه البيئة نفسها ـ تحقيق وحدة سليمة طوعية حرَّة وبالوسائط الدستورية، بين مصر وسورية، أو بين سورية ولبنان، أو إذا كان مسموحاً أن تنتقل دول الخليج العربي من إطار «مجلس التعاون» إلى إطار دولة اتحادية واحدة، مَنْ دون أن تقوم قائمة من يرى في هذه الوحدة تهديداً له.

لا بدّ، إذن، من إعادة ربط التفكير في المسألة بثنائية الممنوع/المسموح به في البيئة الدولية.

ـ ٥ ـ

من الخطأ أن يقال إن الوحدة العربية ينبغي أن تتحقق بالوسائل الديمقراطية وأن يكون مضمونها ديمقراطيّاً أو لا تكون. هذا الضرب من الأحكام يعكس نقصاً حادّاً في الوعي التاريخيّ ويفتقر إلى الحسّ السياسي إذْ يَضَعُ على السيرورة التاريخية ـ وهي موضوعية ـ اشتراطات إرادوية. . . بل «يَنْبَغِيَّة»، معيارية. ولكن من الصّواب تماماً أن يقال إن وحدةً عربية تأتي من طريق الديمقراطية وتقوم على قواعدَ ديمقراطية هي المشهد السياسي الأمثل الذي نرجوه ونأمله، والذي يفرض علينا العمل الصادق من أجله. وبين القوليْن فارقٌ لا يُخْطِئ إدراكَهُ لبيب.

حين يَشْرِط ـ مَن يَشْرِط منّا ـ الوحدة بالديمقراطية شرطَ وُجوبٍ ووجود، يَذْهَل عن **أمريْن** وحقيقتيْن: أن التاريخ الحديث والمعاصر لعمليات التوحيد القومي التي جرتْ في العالم لا يُسْعِفُنَا إلاّ بالقليل من الأمثلة على وحْدات قومية جرتْ بالوسائل الديمقراطية والتوافقية (وهذه عادةً ما جَرَت بين مجموعات إثنية ولغوية مختلفة كما في سويسرا وبلجيكا والولايات المتحدة بعد حربها الأهلية). إذِ الغالبُ عليها أنها تحققت بالعنف والإلحاق. هذه واحدة، والثانية أن الوضع الدولي الراهن ـ الذي لا يسمح بوحدة عربية من هذا النوع (بل ومن أيّ نوع سلميٍّ آخر) ـ ليس أبديّاً، فقد يتبدّل بعد عقدٍ أو عقدين أو جيل، ولا أحد يملك أن يقدِّر ما الذي سيكون عليه موقف الصين والهند وروسيا بعد ثلاثين عاماً، حينما تتغيّر الموازين والأحجام في العالم، من حقّ العرب في وحدة قومية وفي تحقيقها بأية صورة من الصّور المتاحة. لا بدّ، إذن، من التفكير في المسألة بعقلٍ سياسيّ وتاريخيّ يَسْتَدْخِلُ الممكن والمحتمل في حساباته، ويَتَّعظ بدروس الخبرة التاريخية الإنسانية.

من الممكن، في ضوء ما سبق، أن تقوم وحدة عربية ـ جزئية أو شاملة ـ مستقبلاً بوسائل غير ديمقراطية. وحينها، لن يكون من الصواب أن يقول قائل إنه ضدّ هذه الوحدة لأنها غير ديمقراطية. الأصوب أن يقول إن المطلوب هو النضال من أجل ترشيدها وإكسابها مضموناً ديمقراطيّاً حتى تكون صحيحة. إن رفض العيش في كنف وحدةٍ من هذا النوع بدعوى أنها غير ديمقراطية يشبه رفض العيش في كنف الدولة القائمة اليوم بدعوى أنها غير ديمقراطية؛ وهذا تفكير غير واقعيّ، بل سلبي. وفي وسعنا أن نذهب بالافتراض إلى أبعد من هذا

كلّه لبيان تهافُتِ هذا المنطق. لنتخيَّل أن هذه الوحدة قامت اليوم بين دولتين أو ثلاث، وسُمِحَ لها خارجيّاً بأن تقوم. ولنتخيَّل أنها حصلت من طريق التوافق بين قيادات البلدان الشريكة فيها، وأن التصديق على معاهدتها جرى في البرلمانات ومجالس الشورى. فهل هذه وحدة ديمقراطية حقّاً؟ إذْ كيف تقوم وحدة «ديمقراطية بين أنظمة سياسية غير ديمقراطية؟

لا نقول هذا الكلام لنطعن في شرعية وحدةٍ تأتي من طريقِ أنظمة غير ديمقراطية، وإنما نقوله لبيانِ **شرعية الوحدة في الظروف كافة.** بل يخامرنا الشعور بأن هذه الأنظمة التي لا تتمتع بالشرعية الديمقراطية ستصنع لنفسها شرعية تاريخية كبيرة إنْ هي أقدمت على خيارٍ تاريخيّ شجاع من قبيل إعلان الوحدة.

هذا في ما خصَّ دحض القول باشتراط الديمقراطية للوحدة وقياس شرعية هذه بالأولى: وسائلَ ومضموناً. أمّا في الوجه الثاني من المسألة، حيث نحسب أن من الصّواب التطلُّعَ إلى مثالٍ وحدويّ ديمقراطي والنضال من أجله، فإننا نميل إلى الاعتقاد أن هذا التطلّع ينبغي أن يكون خطّاً ثانياً موازناً ومستقلاًّ عن خطّ مطالبة الوضع الرسميّ العربيّ الراهن بالخَطْو نحو إجراءات وحدوية تراكمية في السياسة والاقتصاد والتجارة والعُمْلة والتربية والتعليم. لكنه ـ وهو عنه مستقل ـ لا يعارضه أو يستبدله، بل يعمل بموازاته. ذلك أنَّا نميل إلى الظّن أن العمل على خطّ الإنضاج الديمقراطي للمشروع الوحدويّ ـ وهو عملٌ طويلُ الأمد وقد يستغرق زمناً أكثر من جِيل ـ يغتني كلّما تحصَّلَت مكتسباتٌ جديدة على خطّ العمل الثاني: الواقعيّ، المنطلق من معطيات الحاضر، والمُرَاهِن على تحسين شروط التعاون والتواشج بين الكيانات العربية القائمة بعجرها وبجرها.

قلنا إن المسعى إلى إنضاج مشهد التوحيد الديمقراطي مسعىً طويلُ الأمد، وأن هذا المشهد هو أمثل ما يمكن أن تتحقق فيه وحدةٌ عربية. فأمّا أنه طويلُ الأمد فالدليلُ عليه أن وحدةً ديمقراطية لا تقبل القيام إلاّ بين ديمقراطيين: حاكمين ومحكومين. وهؤلاء لا يخرجون إلى الوجود بين عشيّة وضحاها، وإنما يأتون ثمرةَ شيوعٍ للثقافة الديمقراطية وتَشَبُّع بها. وفي حالة الدول على الأقل، ينتظر البلاد العربية شوطٌ تقطعه قبل أن تبدأ العلاقات الديمقراطية في التبلوُر والتأثير في المجال السياسي، وقبل أن نشهد تراكماً سياسيّاً يفتح الطريق أمام

رسوخها في المؤسسات والعلاقات والحياة. قد يقتضي ذلك تغييرات سياسية عميقة لبنية السلطة ولموقع النخب القائمة فيها؛ وقد تقود هذه الأخيرة بنفسها ـ أو بعضها على الأقل ـ تلك التغييرات ولو من طريق التكيُّف الإيجابي مع مقتضيات التطور السياسي الجاري في العالم؛ لكن الأمر ـ في الأحوال جميعاً ـ سيستدعي زمناً أطول ممّا كنّا نتوقع قبل عشرة أعوام أو عشرين عاماً حين هبَّتْ رياحُ التحوُّل في العالم المعاصر؛ وسيكون على التوحيد الديمقراطي أن يَمُرَّ من مَمَرٍّ إجباري هو البناء الديمقراطي داخل الدول الوطنية القائمة أو بعضها.

وأمّا أن التوحيد الديمقراطي هو المشهد الأمثل، فذلك لأكثر من سبب: فإلى أن الوحدة العربية ـ وهي مطلب مشروع ـ تعزّزُ شرعيتَها وتستكملها بالشرعية الديمقراطية، توفّر للشعب ـ وهو مصدر السلطة في النظام الديمقراطيّ الحديث ـ القواعد الدستورية والأسس القانونية والمؤسسات التمثيلية والرقابية لإدارة وحدته الكيانية على مقتضى إرادته، مثلما توفِّر للوحدة الضمانات الكافية لحمايتها من مخاطر الانقضاض عليها من قِبَل النخب المسيطرة. وما أغنانا عن القول إن مسار التوحيد الديمقراطي على هذا النحو، وبهذا المضمون، مسارٌ طويلٌ ومتعرِّج أخذ من أوروبا نفسِها مئات السنين قبل أن يستقيم له الأمرُ في القرن الماضي. وليس حتماً أن يأخذ منّا ما أخذ من أوروبا من الزمان؛ ولكن الأهمّ أن نقطعه بوعيٍ وإرادةٍ وصدق. . . وتضحيات.

ـ ٦ ـ

ارتبطت فكرةُ الوحدة العربية بالقوميين في وعي النخب والناس. وما كان الاقترانُ بينهما من صناعة القوميين ودعايتهم، وإنما فرضَهُ واقع الأمور منذ طُرحتِ المسألةُ القومية العربية ـ خلال الحرب العالمية الأولى ـ وانفرد أولئك بطرحها والتصدّي لقيادة المعركة السياسية من أجلها. وقد يكون ممّا عزَّزَ ذلك الاقتران في الوعي أن غيَر القوميين ـ من القوى السياسية والايديولوجية ـ وقَفَ موقفاً سلبيًّا من فكرة الوحدة العربية، وأحياناً موقفاً عدائيّاً أو شيئاً بهذه المثابة، فكان لموقفه هذا أثرٌ في تظهير فكرة الوحدة لدى القوميين وفي التمكين لبعضهم من ادّعاء حقّ تمثيلها والتعبير عنها لفترات لاحقة من التاريخ السياسي المعاصر.

يمثّل ذلك الاقتران حقيقةً تاريخية إذن، لكنها حقيقةٌ مؤقتةٌ وانتقاليةٌ لا حقيقة نهائية ومطلقة. إذْ لمَّا كان من عادياتِ الظواهِرِ والأمور أن الأفكار الكبرى في تاريخ المجتمعات الإنسانية لا تتحوَّل إلى موْطِنِ إجماعٍ أو شبيهِ ذلك إلاّ بعدَ زمنٍ طويل، وأنها ـ في ابتداء أمرها ـ تنشأ في أوساطٍ اجتماعية (= سياسية وفكرية) محدودة قبل أن يتعمَّمَ الشعورُ بفائدتها. . . ، فإن من المفهوم في مثل هذه الحال أن تكون فكرةُ الوحدة العربية قد نشأت في وسطٍ سياسيٍّ وفكريٍّ محدود القاعدة الاجتماعية، قبل قريبٍ من قرن، وأن يكون ارتباطُ ذلك الوسطِ بها ارتباطاً ابتدائيّاً، تدشينيّاً، لا ارتباطاً نهائيّاً، حصْريّاً واحتكاريّاً. إنْ كان للقوميين من فضْلٍ هنا، ففي أنهم كانوا أبْكَرَ مَنْ وَعَى قيمةَ فكرة الوحدة في مشروع النهضة العربية وأفرغوا له الوُسْع : نظراً وعملاً.

على أنّ خُصوصَ الحالة يؤكّد عُمومَ القاعدةِ ولا ينفيها في النطاق العربي الذي نحن فيه. ارتبطت أفكار الحرية والدستور والديمقراطية بالليبراليين العرب في حقبة ما بين الحربين حين لم يكن غيرهُم يَأْبَهُ لها أو يستشعر قيمتها. وارتبطت أفكار الهوية الحضارية والثقافية والقيمية للأمّة بالإسلاميين حين لم يُعِرْهَا أحدٌ غيرهم أهميةً واعتباراً. ثم ارتبطت أفكارُ التنمية المستقلة عن علاقات التبعية للميتروبول الرأسمالي والعدالة الاجتماعية (= الاشتراكية) في توزيع الثروة وتحقيق التكافؤ في الفرص باليساريين والماركسيين، خاصة حين لم يحفل بأمر ذلك أحد. لكن هذه السابقات جميعاً إذْ تَحْمِل على إنصاف كلِّ تيَّارٍ فكريٍّ وسياسيٍّ ـ من التيارات المذكورة ـ في ما كان له من سَبْقٍ في الرؤية والاستشراف والمبادرة، فهي لا تُجَوِّزُ لَهُ حَقَّ المِلْكية الحَصْرية للقضية التي بادر بالدفاع عنها والتعبير منذ البدايات، لأنها وإنْ كانتْ قضيتَهُ الخاصة لحظةَ الإنشاء صار أمرُها إلى عمومِ المجتمع والأمّة وإن بتفاوُتٍ في الاستشعار والإدراك.

لم يَعُد من مصلحةٍ للقوميين، اليوم، في محاولةِ احتكار مسألة الوحدة والادّعاء أنهم وحدهم مَن يؤمِن بها ويعمل من أجلها، كما لم يَعُد يُفسد قضيةَ الوحدة العربية أن يستمرّ القوميون وحدهم ناطقين باسمها. فأمّا أن هذا الاقتران ـ المُوحي بالاحتكار الحْصريّ ـ ما عادَ من مصلحة القوميين، فلإن التّسليمَ به بدعوى السَّابقةِ والقُدْمة يقود إلى التسليم بأن لاحق للقوميين ـ مثلاً ـ في الحديث عن الديمقراطية أو عن العدالة الاجتماعية لأن لهاتين الفكرتين

ألسنةً تنطق بها منذ زمنٍ بعيد (الليبراليين، الماركسيين)، وأن خَوْضَهم في أمورهما خَوْضٌ فضوليٌّ أو متَطَفِّلٌ كخوض الليبراليين والماركسيين والإسلاميين في الوحدة العربية، أو هكذا تؤُولُ إليه المقايَسَة إنْ سلَّمْنَا بالمقدمات عينِها (= التمثيل الحصْري أو الاحتكار). وأمَّا أن الوحدة العربية ما عادت تَفِيدُ شيئاً من ربْط فكرتها ربْطاً حصْرِيّاً بالتيار القوميّ، فلأنّ ذلك الرَّبطَ يقدِّم أسوأَ مساهمةٍ ممكنة في تزوير المضمون القوميّ والاجتماعيّ لفكرة الوحدة العربية من طريق تصويرها وكأنها فكرةٌ ايديولوجية لتيَّارٍ سياسيٍّ صغيرٍ في الأمة (بات اليوم أصغر من ذي قبل)، وليست فكرةً جامعةً للأمة بأسرها، بتياراتها الفكرية والسياسية كافة.

المصلحةُ تقضي اليوم بأن تكون الوحدةُ العربيةُ همّاً جماعيّاً، بل قُلْ همّاً اجتماعاً إنْ أمكن وليس إقطاعاً سياسيّاً لفريقٍ سياسيّ ـ ايديولوجيّ في الأمَّة. وأوّلُ ما يعنيه ذلك، إخراجُ مسألةِ الوحدة من المضاربات الحزبية والايديولوجية ورفعُها إلى مستوى **المطلب العموميّ** الذي تتساوى حقوق الجميع في السَّعي إليه من أيِّ مَشْرَبٍ ومَنْبَتٍ كانوا. إذِ المسألةُ سياسية في المقام الأوّل قبل أن تكون ايديولوجيةً أو عقائدية يقوم عليها سَدَنَةٌ وكَهَنَة. ولقد آنَ الأوان، إذن، أن نعيد النظر في بعض مفرداتنا ونحن نتصدّى لقضية الوحدة العربية بما يستوعب متغيرات الواقع والمفهوم معاً. آن الأوان لأن نتحدث عن **الوحدويين** العرب، والتيار الوحدوي العربي، بدلاً من الحديث عن القوميين والتيار القومي، فالتعيين الأول أشْمَلَ وأعْدَل لأنه يَسْتَدْخِلُ فيه من ليسوا قوميين في التصنيف التقليدي.

ـ ٧ ـ

تُؤَدّينا المطالعة النقدية للخطاب القوميّ العربيّ إلى بناء جملةٍ من الاستنتاجات والأحكام لعلّ أهمّها الاستنتاجات التالية:

١ ـ يطغى على الخطاب القومي **كثافة ايديولوجية** عالية في طريقة وعي قضاياه كما في طريقة التعبير عنها. من الواضح أنها أعلى في الخطاب السياسي الحركي لشدّةِ حاجته إلى اللغة الايديولوجية، لكنها أيضاً ليست قليلة في النصّ التنظيري أو ما يُحْسَب أنه كذلك. إن الفرضيات التي يصْدُر عنها المعظمُ من المفكرين القوميين ويبنُون عليها صروحهم وأطروحاتهم إنما هي ـ في الأعمّ

الأغلب ـ **فرضيات ايديولوجية**؛ والايديولوجيُّ فيها يبدو على وجوه مختلفة: اختراع «حقائق» ليس عليها دليلٌ من التاريخ (= الأمَّة العربية الموحَّدة من قديم الزمان)؛ افتراض وقائع حديثة ومعاصرة جزئية وموضعية لا تنطبق على المجالِ العربيّ كلِّه ولا تَقْبل التعميم ثم بناء فكرة الوحدة عليها (= التجزئة الكولونيالية «الشاملة»)؛ تنزيل عوامل الماضي ومواريثه (= اللسان، التاريخ. . .) منزلة الدينامية الأساس للتوحيد القومي بدلاً من عوامل الحاضر والمستقبل (= المصلحة المشتركة)؛ النظرة الصوفية والرومانسية إلى الأمّة ورسالتها في العالم. . . إلخ. وإذا أضفنا إلى ايديولوجيةِ البناء الفَرَضيّ في الوعي القوميّ (أي إلى الطابع الايديولوجي لذلك البناء) **صُوَرَ التعبير** عن الأفكار القومية، من لغةٍ ايديولوجية مكتنزة بمفردات القطع واليقين وبأحكام القيمة، اجتمعت الشواهد الدالة على ما سميناهُ طغيان الكثافة الايديولوجية. وهذا، بالتحديد، ما يدعونا إلى إطلاق صفة الخطاب عليه بدلاً من صفة الفكر.

٢ ـ يرتبط بتضخُّم الايديولوجيِّ في الخطاب القوميّ، ويتلازم معه تكويناً وتطوُّراً، فقرٌ نظريٌّ ومَعرفيٌّ يَستبدّ به وتنكشف معه تناقضاته الايديولوجية ومفارقاتها. وإذا كانت القوميةُ ـ أيّةُ قومية ـ فكرةً ايديولوجية بالضرورة، وإذا كان ذلك لا يعيبها في شيء لأن الايديولوجيا تتصل بالمصلحة، والمصالح مشروعة في الحياة الإنسانية والاجتماعية ـ ومنها مصلحةُ أمَّةٍ في تحقيق وحدتها القومية ـ فإن ما يُعَاب على الفكرة القومية العربية أنها لم تُبْنَ على مقتضىً نظريّ رصين، ولا جرى توسُّل أدوات المعرفة في ذلك البناء. إن الأكثر مما كتبه المثقفون القوميون العرب في مسائل الأمّة والدولة والوحدة والبناء الاجتماعي ـ الاقتصادي يفتقر إلى التقاليد العلمية في الكتابة والبحث، ويطغى فيه منهج تقريري استعراضي يناسب النصّ السياسي أو الصحفي. ومع أن ثقافة بعضهم كانت واسعة، واطّلاعَهُ على مصادر الفكر الإنساني جيّد ـ وتلك على الأقل حال ساطع الحصري وقسطنطين زريق ونديم البيطار ـ فإن الاستفادة منها في إنتاج نصّ نظري غنيٍّ ورصينٍ في المسألة القومية تكاد تكون في حكم المنعدم: ما خلا في حالة نديم البيطار. وعلى الرغم من أنه في وسعنا أن نعذر أكثرهم بسبب الانغماس في العمل القومي الحركيّ والاستجابة المستمرة لنداء الظرفية، إلاّ أن من كانوا منهم بعيدين عن أجواء المؤسسة (الدولتية أو الحزبية أو الشعبية) ومطالبها، وقريبين من البيئة الأكاديمية، لم ينهضوا بالعبء العلميّ المطلوب منهم فاكتفوا من المهمة بأقلها كلفة: كتابة عموميات أقرب إلى

التبشير منها إلى التحليل! والنتيجة أن الخطاب القومي افتقر إلى النظرية وتضخَّم بالايديولوجيا.

٣ ـ أسَّس الفقر المعرفي في الخطاب القوميّ لحالاتٍ من الاضطراب فيه كان أظهرها افتقارُهُ إلى **الانسجام الداخلي**، أو **الاتساق المنطقي**، وقيامه على مفارقات شديدة؛ فهو إذ يدافع عن وحدة الأمّة، يتعايش فيه **معنيان** للأمَّة لا ينسجمان: معنى عصْري أو حديث مستقىً من الفكر السياسيّ الإنسانيّ الحديث، ومعنى تقليدي موروث منحدر من التاريخ الماضي وتمثّلاته الحديثة ومشبَّع بالمفهوم الديني للأمّة. وهذا التركيب الهجين بين المعنيَيْن هو الذي يُنتج ذلك التلازم الماهوي بين العروبة والإسلام في بعض الفكر القومي العربي ـ كما عند زكي الأرسوزي وميشيل عفلق ومحمد عزة دروزة ـ لا بما هو تعبير عن جدلية تاريخية من التواشج بين الحَدّين ما انقطعت في تاريخ العرب، بل كتماثُل وتطابُق يعني الواحدُ فيهما الآخر. ومن ذلك، أيضاً، التسليم بمقدّمةٍ سليمة مقتضاها أن عملية التوحيد القومي العربي عملية صراعية في وجه معوّقاتها (التجزئة والاستعمار والصهيونية والتخلف العربي والنخب السياسية المستفيدة من استمرار التجزئة...)، وبناء استنتاجات عليها مجافية، بل نقيض، من قبيل القول إن ما يمنع الوحدة (هو) غياب إرادة النخب الحاكمة.

٤ ـ يكتنف الخطاب القوميّ العربيّ قدرٌ عاليُ النسبة من **الرومانسية الثورية** غيرُ متناسب وممكنات الواقع الموضوعي. وليس موطن الرومانسية تلك في فكرة الوحدة بما هي الأسّ والقضية الأساس فيه، فالفكرة مشروعة وتاريخية وقابلة للتحقق على المدى البعيد، وإنما موطنها تصوُّر تحقيقها تصوُّراً يفتقر إلى الواقعية. ففي هذا التصوّر نظرة طوبوية تحوِّل الحلم إلى واقع والواقع إلى وهم؛ وبمقتضاها يُنْظَر إلى الوحدة كإمكانية فورية يُقاس مداها الزمني بالسنوات لا بالأجيال، وفي المقابل تبدو «الدول القطرية» القائمة لحظة انتقالية آيلة إلى زوال. الوحدة، في هذا التمثُّل الطوبوي، هي الواقع؛ الواقع الذي كان، ومَحَتْهُ التجزئة والذي سيعود بعد مَحْو التجزئة. أمّا الدولة القطرية، عنده، فليست من الواقع في شيء، إنها محضُ وهم يراد له أن يصبح أمراً واقعاً فواقعاً لا سبيل إلى نقضه. يغيب الواقع، في هذه المعادلات الذهنية، ويَهْبِط معدَّل الواقعية والحسّ التاريخي في التفكير إلى درجة فادحةِ

التّبعات. أمّا العِلّة في هذه الرؤية غير الواقعية وغير التاريخية إلى مسألة الوحدة، فهي الفرضية التي يصدُر عنها الوعي القومي والذاهبة إلى القول إن فِعْل التجزئة وقَعَ على أمَّةٍ موحَّدة، وهي عينُها الفرضية التي، إذْ تتخيَّل تاريخاً وحدويّاً غير حقيقي، تذهل عن رؤية العوامل الداخلية الكابحة للوحدة في الوطن العربي فتنتهي، بهذه الكيمياء التي تجمع بين التاريخ المتخيَّل والواقع المُغْضَى عنه، إلى نظرةٍ **إرادوية** لعملية التوحيد القومي يَحُلّ فيها الرغبويّ محلّ الموضوعي.

٥ ـ الخطاب القوميّ العربيّ **خطابٌ ثقافيّ** أكثر مما هو فكر سياسي. أكثر ما أنتجه، منذ عشرينيات القرن العشرين، **سرْديَّات ثقافية** في مسائل تدور حول معنى الأمّة كاللغة، والتاريخ، والهوية، والعروبة، والثقافة القومية، والانتماء المشترك. . . إلخ، لكنَّا لا نكاد نجد في رصيده نظريةً ـ أو تصوُّراً نظريّاً ـ في مسألة الوحدة أو الدولة القومية، والحال إن هذه من أمّهات مسائل الفكر القومي في كلّ مجتمع وأمّة في العصر الحديث. إن **تضخُّم فكرة الأمَّة** ومصادر تكوينها، والإغراق في التشديد على جوامع الشعور واللسان والتاريخ، مقابل **فقر فكرة الدولة** وهامشية مسألة الوحدة فيه، في جملة الأسباب التي أخذتْهُ نحو استسهال النظر إلى عملية التوحيد القومي وافتراضها ـ على مثالٍ افتراضي أفلاطوني يرى العلم تذكُّراً ـ عودةً للأمَّة إلى حقيقتها، أو روحها، واستعادةً لماهيةٍ أَصَابها شَوْبٌ من خارجها. وفي الظن أن النظر هذا لا بدَّ مُسْلِمٌ فكر القوميين إلى متاهات ايديولوجية تفضحها مفردات مضطربةُ الكينونةِ والمواقع بحيث تمتد مساحةُ التعبير والإعراب فيها من الصوفية إلى الشعبوية! في كل ايديولوجيا حيِّزٌ من السياسة كبير تنجح الايديولوجيات في التعبير عنه تعبيراً عالِماً أو تعبيراً عمومياً (= ايديولوجيّاً ولا نقول عاميّاً). أما في الايديولوجيا القومية العربية، فالحيّز من السياسة لا تتبيَّن قضاياهُ لا بلغة المعرفة النظرية ولا بلغة علم السياسة ولا حتى باللغة الايديولوجية ـ السياسية، وإنما من طريق لغة انثروبو ـ ثقافية يختلط فيها التاريخيّ بالشعريّ (اليوتوبي) بالمتخيَّل.

٦ ـ يعاني الخطاب القومي، في مصادره الفكرية الأساس، من **فقر فادح في التشبع بالقيم الديمقراطية.** قلنا المصادر الأساس، ونعني بها نصوص كبار أقلامه كالحصري ونديم البيطار وعفلق والريماوي وسيف الدولة، ولا يكاد يشذ عن الحكم هذا سوى قسطنطين زريق وياسين الحافظ، أما الذين أفاضوا في

التمسّك بالمحتوى الديمقراطي للمشروع الوحدوي العربي، منذ النصف الثاني من سبيعينيات القرن العشرين، مثل هشام جعيط ومحمد عابد الجابري وبرهان غليون وعلي أومليل وعزمي بشارة...، فلم يكونوا قوميين بالمعنى الايديولوجي ـ العقائدي؛ كانوا باحثين وحدويين أو ملتزمين قضية الوحدة العربية. وليس من شاهد على فقر ذلك المحتوى الديمقراطي في الخطاب القومي أكثر من أننا لا نعثر فيه ـ عدا عن غياب الدفاع عن نظام ديمقراطي عصري لدولة الوحدة ـ على أيّ تناوُلٍ شجاع لمسألة القِلّات (= «الأقليات») في الوطن العربي وحقوقها الديمقراطية المشروعة في المجتمع العربي. فلقد سُكِتَ عنها تماماً قبل أن يتجرأ ياسين الحافظ[1] على طرحها في بداية السبعينيات فيذهب بها برهان غليون[2] ـ بعده بقريبٍ من عقدٍ من الزمن ـ إلى مستوىً من التناوُل أبعد.

(١) ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).

(٢) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

المراجـــع

١ ــ العربية

كتب

الأرسوزي، زكي. **المؤلفات الكاملة**. دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٦. ٦ ج.

الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

الإمام، محمد محمود. **تجارب التكامل العالمية ومغزاها للتكامل العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

الأنصاري، محمد جابر [وآخرون]. **النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية**. تحرير عدنان السيد حسين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

براهيمي، عبد الحميد. **أبعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

بلقزيز، عبد الإله. **أزمة المشروع الوطني الفلسطيني من «فتح» إلى «حماس»**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

ـــــ . **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن**. الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، ١٩٩١.

ـــــ . **الأنفاق والآفاق: رؤية مستقبلية للصراع العربي ـ الإسرائيلي**. الدار البيضاء؛ بيروت: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨.

ــــــ . **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

ــــــ . **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨.

ــــــ . **زمن الانتفاضة: القضية الفلسطينية بعد «أوسلو»**. تقديم عبد الهادي بوطالب. الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠١. (سلسلة شرفات؛ ٢)

ــــــ . **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر (حالة المغرب)**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

ــــــ . **العرب وإسرائيل: عن صراع لن ينتهي**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٤. ([سلسلة] عين)

ــــــ . **المسألة الوطنية الفلسطينية من الهزيمة إلى الانتفاضة**. الرباط: البيادر للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

ــــــ . **من العروبة إلى العروبة: أفكار في المراجعة**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٣.

ــــــ . **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين**. ط ٢ مزيدة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، ٢٠١٠.

ــــــ ، العربي مفضال وأمينة البقالي. **الحركة الوطنية المغربية والمسألة القومية، ١٩٤٧ ـ ١٩٨٦: محاولة في التأريخ**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

البيطار، نديم. **حدود الهوية القومية: نقد عام**. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢.

ــــــ . **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

ــــــ . **النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨. (الدراسات الإنسانية، الفكر العربي)

جعيط، هشام. **أزمة الثقافة الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

الحافظ، ياسين. **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **الأعمال القومية لساطع الحصري**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. ٣ أقسام.

الحمصي، محمود. **خطط التنمية العربية واتجاهاتها التكاملية والتنافرية: دراسة للإتجاهات الإنمائية في خطط التنمية العربية المعاصرة إزاء التكامل الاقتصادي العربي، ١٩٦٠ ـ ١٩٨٠**. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

دروزة، محمد عزة. **مختارات قومية لمحمد عزة دروزة**. تحرير ناجي علوش. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (سلسلة التراث القومي)

الدوري، عبد العزيز. **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣.

ـــــ . ـــــ . ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩. (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ١٢)

زريق، قسطنطين. **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. ٤ مج.

الزهراوي، عبد الحميد. **الأعمال الكاملة**. إعداد وتحقيق عبد الإله نبهان؛ جمعه وحققه جودة الركابي وجميل سلطان. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٦. ٤ ج. (قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ٢٠)

ج ٣: **مقالات الحضارة**.

سيف الدولة، عصمت. **أسس الاشتراكية العربية**. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

شقير، محمد لبيب. **الوحدة الاقتصادية العربية: تجاربها وتوقعاتها**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. ٢ ج.

عازوري، نجيب. **يقظة الأمة العربية**. نقله إلى العربية وقدَّم له أحمد أبو ملحم. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٨.

عبد الفضيل، محمود. **النفط والوحدة العربية: تأثير النفط العربي على مستقبل الوحدة العربية والعلاقات الاقتصادية العربية**. ط ٦ جديدة موسعة ومنقحة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

عفلق، ميشيل. **في سبيل البعث**. ط ٢٠. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩. (المفكر العربي)

كوثراني، وجيه. **السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣)

مرقص، الياس. **نقد الفكر القومي ـ ساطع الحصري**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦.

ميتشيل، ريتشارد. **الإخوان المسلمون**. ترجمة عبد السلام رضوان ومنى أنيس. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧. ٢ ج.

نافعة، حسن. **الاتحاد الأوروبي والدروس المستفادَة عربياً**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

نصار، ناصيف. **تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**. ط ٢ مصححة. بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤. (مكتبة الفكر الاجتماعي)

هيكل، محمد حسنين. **سنوات الغليان**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨. (حرب الثلاثين سنة)

دوريـات

«أزمة الشرعية في النظام السياسي العربي.» قدّم ورقة العمل عبد الإله بلقزيز؛ شارك في الحلقة خير الدين حسيب [وآخرون]؛ قدّم الحلقة وأدار الحوار السيد يسين. **المستقبل العربي**: السنة ٣٣، العدد ٣٧٨، آب/أغسطس ٢٠١٠.

نـدوات، مؤتمـرات

الاعتماد المتبادل والتكامل الاقتصادي والواقع العربي: مقاربات نظرية: أعمال المؤتمر العلمي الأول للجمعية العربية للبحوث الاقتصادية، القاهرة، ١٥ ـ ١٦ أيار/مايو ١٩٨٩. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

التكامل النقدي العربي (المبررات ـ المشاكل ـ الوسائل): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٣. بيروت: المركز، ١٩٨٦.

نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٢. بيروت: المركز، ٢٠٠٥.

الوطن العربي ومشروعات التكامل البديلة: أعمال المؤتمر العلمي الثالث للجمعية العربية للبحوث الاقتصادية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

٢ ـ الأجنبية

Books

Althusser, Louis. *Lire «le Capital»*. Paris: F. Maspéro, 1970.

_____ . *Pour Marx*. Paris: F. Maspéro, 1965. (Théorie; 1)

Dawn, C. Ernest. *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*. Urbana: University of Illinois Press, 1973.

Deutsch, Karl W. and William J. Foltz (eds.). *Nation-Building*. New York: Atherton Press, 1966. (An Atheling Book; SP-505)

Kohn, Hans. *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Back-ground*. New York: Macmillan, 1961.

Laroui, Abdallah. *L'Idéologie arabe contemporaine*. Préface de Maxime Rodinson. Paris: F. Maspero, 1982. (Collection fondations)

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. 2nd ed. London; New York: Oxford University Press, 1968. (Oxford Paperbacks; no. 135)

Ricœur, Paul. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique (II)*. Paris: Seuil, 1986. (Collection esprit)

Weber, Max. *Le Savant et le politique*. Traduction de Julien Freund; introduction de Raymond Aron. Paris: Plon, 1959. (Recherches en sciences humaines; 12)

فهـــرس

ـ أ ـ

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ر -

- ز -

- ع -

- غ -

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

- م -

- ن -

- ي -